الطبعة الثانية

محمد إبراهيم مبروك







العلمانية

العلمانية ليست مذهبًا من المذاهب كما يتصور البعض، إنما هي طريقة في التفكير تقتصر على العقل الإنساني وخبراته في تصور حقائق الوجود واستلهام قواعد السلوك .

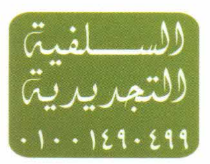
وهو الأمر الذي يثير تساؤلات عدة حول علاقتها بالأديان بوجه عام والعلاقة بينها وبين العقل والوحي والمقدس، وكيف تحولت هذه العلاقة إلى صراع إنساني لا ينتهي؟.

وهل موقف كل الأديان سواء أمام العلمانية؟.

وهل توجد علمانية جزئية وعلمانية شاملة كما ذهب الدكتور المسيري؟.

وإذا كانت العلمانية هي أخطر قضية فلسفية في الوجود تواجه الأسئلة المصيرية للإنسان: من أين جاء؟ وإلى أين يذهب؟ ولماذا؟.... فكيف يمكن الاقتصار في التعامل معها على الجانب السياسي فقط كما يحدث الآن؟.

محمد إبراهيم مبروك







العلمانية العدو الأكبر للإسلام
من البداية إلى النهاية



- مركز الحضارة العربية مؤسسة ثقافية مستقلة، تستهدف المشاركة فى استنهاض وتأكيد الانتماء والوعى القومى العربى، فى إطار المشروع الحضارى العربى المستقل.
- يتطلع مركز الحضارة العربية إلى التعاون والتبادل الثقافى والعلمى مع مختلف المؤسسات الثقافية والعلمية ومراكز البحث والدراسات، والتفاعل مع كل الرؤى والاجتهادات المختلفة.
- يسعى المركز من أجل تشجيع إنتاج المفكرين والباحثين والكتاب العرب، ونشره وتوزيعه.
- يرحب المركز بأية اقتراحات أو مساهمات إيجابية تساعد على تحقيق أهدافه.
- الآراء الواردة بالإصدارات تعبر عن آراء كاتبيها، ولا تعبر بالضرورة عن آراء أو اتجاهات يتبناها مركز الحضارة العربية.

رئيس المركز

على عبد الحميد

مدير المركز

محمود عبد الحميد

مركز الحضارة العربية

٤ ش العلمين - عمارات الأوقاف

ميدان الكيت كات - القاهرة

تليفاكس: 3448368 (00202)

www.alhdara-alarabia.com

E.mail: alhdara_alarabia@yahoo.com
alhdara_alarabia@hotmail.com

محمد إبراهيم مبروك

العلمانية العدو الأكبر للإسلام

من البداية إلى النهاية



الكتاب: العلمانية العدو الأكبر للإسلام
من البداية إلى النهاية
الكاتب: محمد إبراهيم مبروك
(مصر)
الناشر: مركز الحضارة العربية
الطبعة العربية الأولى: القاهرة ٢٠٠٧

الغلاف
تصميم وجرافيك: ناهد عبد الفتاح

الجمع والصف الإلكتروني:
وحدة الكمبيوتر بالمركز
تنفيذ: إيمان محمد

رقم الإيداع: ٢٠٠٧/٩٩٦٠

مبروك، محمد إبراهيم
العلمانية العدو الأكبر للإسلام من البداية إلى النهاية/ محمد إبراهيم مبروك. — ط١. — الجيزة: مركز الحضارة العربية، ٢٠٠٧.
٢٧٢ص؛ ٢٤سم.
١- العلمانية
٢- الإسلام – دفع مطاعن
أ- العنوان ٢٠١,١٦

المقدمة

لا تفاوض مع العلمانية

في ظل تراجع الغرب في المواجهة الفكرية القائمة بينه وبين الإسلام وتصاعد المقاومة المسلحة ضد غزوه العسكري لعدد من الدول الإسلامية يشتد الإلحاح الآن على ادعاء عدم التناقض بين الإسلام والعلمانية التي تمثل المضمون الفكري والحضاري لقوى الغرب بوجه عام وغدا الحديث عن التوافق بين الإسلام والعلمانية وإمكانية تذويب الفوارق بينهما هو الشغل الشاغل لرجال الفكر والسياسة في الغرب وعملائهم ومريديهم في بلاد الإسلام.

لقد قرر قادة الفكر الغربي المعاصر من أمثال هنتنجتون وفوكوياما وبرنارد لويس في كتاباتهم الشهيرة بطريقة حاسمة لا مراء فيها، إن العائق الأساسي في مواجهة الهيمنة الغربية على العالم الإسلامي يتحدد أساسًا في التناقض القائم بين الإسلام والعلمانية وهو الأمر الذي يعري بشكل فاضح مدى عمالة الداعين إلى فض هذا التناقض، ولكن ماذا نفعل في عصر سقطت فيه القيم سقوطًا كاملاً إلى الدرجة التي لا تمثل فيه الفضيحة نفسها أمرًا رادعًا لأمثال هؤلاء، ونظرًا لخطورة الأمر فقد قمنا بشروح مستفيضة للعلاقة بين الإسلام والعلمانية وأوردنا آراء عدد كبير من العلماء والهيئات الإسلامية الكبرى فيها.

ولكي لا يعوّل العلمانيون على الخلاف على معنى المصطلح كما يفعلون كثيرًا فقد أوردنا التعريفات المختلفة له لدى أهم المعاجم والمراجع الغربية وآراء فلاسفة الغرب أنفسهم في معنى العلمانية. ثم قمنا بعد ذلك بشروح مستفيضة حول نشأة هذا الفكر وتطوره وكيفية كونه يعبر عن طريقة الغرب في التفكير بوجه خاص منذ الحضارة الإغريقية.

ومع كل ما سبق فإنني أؤكد هنا على ما أوردنا الإشارة إليه داخل الكتاب وهو أن العلمانية وإن كانت تمثل تناقضًا مع الإسلام فإن ذلك لا يعني أن كل من يدعي العلمانية فهو كافر ففضلا عن خصوصية مسألة تكفير المعيه في الإسلام فإن الانحدار الثقافي

الذي تنزلق فيه مجتمعاتنا جعل من السهل على دعاة العلمانية من عملاء الغرب خلط الأمور على الكثير من الناس " ولا يغرك في ذلك ما يحمله بعضهم من مؤهلات علمية كبيرة" حتى غدا يردد بعض الشباب بل والشابات أيضاً وصف أنفسهم بأنهم علمانيون في الوقت الذي لا يعرفون فيه شيئاً عن هذه الأمور.

وأقر بأنني تعمدت الابتعاد عن السياسة في هذا الكتاب والتركيز بعمق على الجانب العلمي حتى وإن كان يعلم الجميع أن قضية الموقف من العلمانية هي القضية المتضمنة الأولى في الصراع العالمي المشاهد الآن بل والمسار منذ أكثر من قرنين ولكن ما أقصده هنا هو الابتعاد عن السياسة في صورة أشخاص أو أنظمة قائمة وليس ما يتعلق بتوجهات ومخططات، فالعمل الفكري لا يمكن فصله على السياسة في أية حال خصوصاً إذا كان الأمر متعلقاً بموقف الإسلام من العلمانية.

ونظراً لما تعرضت له في هذه الدراسة من عدد كبير من المذاهب والفلسفات الغربية الإلحادية فإنني ألح هنا على القارئ بالحرص على استيعاب بعض كتب العقيدة الإسلامية أولاً إذا كان لم يسبق له استيعابها مثل "الإمام" للدكتور محمد نعيم ياسين و" معارض القبول" للشيخ حافظ بن أحمد الحكمي و"كن قوياً بالإيمان" لكاتب هذه السطور حتى يتثبت من عقيدته أولاً قبل أن يدخل في هذه المتاهة من الأفكار والفلسفات.

ومع كثافة المادة العلمية الموجودة في هذا الكتاب وصعوبتها أحياناً فإنني أقصد منها تنبيه العقل المسلم الغافل في هذه المرحلة الحضارية عما يحدث حوله من تيارات وفلسفات هي تحديداً التي لها الدور الفاعل الأكبر في كل التوجهات التي تحرك القوى الغربية وتصنع الأحداث في عالمنا الإسلامي نفسه وهذا هو الأهم في دراسة هذه التيارات والمذاهب وليس ما يعتقده البعض من أن الهدف منها فقط هو القدرة على

نقدها وكل هذا بمثابة تهيئة عقلية لكتابي القادم عن "نقض المذاهب والفلسفات المعاصرة" الذي أسعى فيه إلى عرض ونقد هذه التيارات والمذاهب بشكل متكامل.

وعند وعي القارئ بما تعنيه هذه المذاهب والتيارات ومدى تأثيرها في تحريك الأمور فإنه سوف يدرك على الفور لماذا أعتبر العلمانية هي العدو الأول للإسلام كما ذكرت في عنوان الكتاب وليس اليهودية أو الصهيونية كما هو شائع وهو الأمر الذي ستأتي الأجزاء التالية لهذا الكتاب بإذن الله كشواهد يقينية على قولي هذا حيث سأتتبع فيها الصراع الفكري والسياسي بين العلمانية والإسلام منذ الحملة الفرنسية وحتى الآن.

والله ولي التوفيق

إياه أعبد وإياه أستعين

محمد إبراهيم مبروك

الجيزة – مايو ٢٠٠٧

ت: ٠١٠٠١٤٩٠٤٩٩

ما هي العلمانية؟

ما هي العلمانية؟

بدايةً أرجو من أخي القارئ ألا يضن بالجهد في متابعة هذه الدراسة؛ فبذل الجهد يُطلب بقدر خطورة الموضوع المطروح، ونحسب أن الجميع يسلّمون بأن قضية العلمانية هي أخطر قضية تواجه العالم الإسلامي منذ عقود طويلة؛ حيث أن أخطر القضايا المتعارف عليها مثل إقامة الحكم الإسلامي أو الصراع مع الغرب أو المشروع الحضاري ما هي إلا قضايا تتفرع عنها.

لكل ما سبق فليجعل أخي القارئ جهده في المتابعة قُربة إلى الله، ولا يطمئن لكفاية إدراكه للمفاهيم التقليدية الشائعة عن العلمانية، فسوف نثبت بإذن الله خطأ الكثير منها وخطورة الاعتماد عليها، وسوف نحاول أن نعرض ذلك بأبسط طريقة ممكنة؛ ولكن بشرط ألا تخل بعمق الموضوع.

المفاهيم الخاطئة الشائعة عن العلمانية:

لن نقف كثيرًا عند خطأ التعريف الشائع للعلمانية بأنها «فصل الدين عن الدولة» لأن هذا التعريف لا يتحدث عن العلمانية كرؤية مبدئية أو طريقة في التفكير، وإنما يتحدث عن تطبيق جزئي لها يتفرع عن تطبيقها الأساسي «فصل الدين عن الحياة». وما نراه أن الإسلاميين بوجه عام قد تجاوز وعيهم هذا التعريف القاصر للعلمانية.

وما نراه أن أهم المفاهيم الخاطئة الشائعة عن العلمانية تتحدد في التالي:

- أن العلمانية ما هي إلا مذهب من المذاهب.
- أن العلمانية نشأت كرد فعل لاستبداد الكنيسة الغربية، واضطهاد العلماء والمفكرين في العصور الوسطى.
- أن العلمانية صنيعة الصليبية الصهيونية العالمية.

وسيتم إبراز خطأ هذه المفاهيم الشائعة من خلال عرضنا العام للموضوع، ولا يتسع المجال هنا لإيراد المصادر الأساسية لتلك الكتابات الإسلامية ومناقشتها وإن كنا نرى أن

ذلك يعود في الأساس لعدم دراسة تطور الفكر الفلسفي الغربي بشكل كاف، والتثاقل إلى الأرض في الجهاد الفكري والركون إلى نقل المواقف والرؤى الفكرية عن السابقين.

التعريف اللغوي والمصطلحي:

الإشكالية الأولى التي تواجه الباحث في موضوع العلمانية هو تعريف الكلمة ذاته، وترجع صعوبة التعريف إلى ما مر به مفهوم العلمانية من تطور تاريخي هذا إضافة إلى تأثر المفهوم بالانحيازات الأيدولوجية والسياسية التي تحاول تحديد تعريف مصطلح العلمانية مما يتوافق مع غاياتها المستهدفة في صراعاتها الواقعية.

والتماسًا منا للحياد فإننا سنقدم بداية التعريفات المعجمية للمصطلح كما جاءت في أهم القواميس الغربية على الرغم من اعتراضاتنا على الكثير مما جاء في هذه التعريفات وهو الأمر الذي سنناقشه في مرحلة لاحقة.

تعريف العلمانية -

لفظ العلمانية ترجمة خاطئة لكلمة سيكولاريزم في الإنجليزية أو سيكولاري في الفرنسية وهي كلمة لا صلة لها بلفظ العلم ومشتقاتها على الإطلاق.

فالعلم في الإنجليزية والفرنسية science والمذهب العلمي يطلق عليه كلمة scientism والنسبة إلى العلم هى scientific أو scintifique فى الفرنسية.

ثم إن زيادة الألف والنون غير قياسية فى اللغة العربية أى فى الأسم المنسوب وإنما جاءت سماعًا ثم كثرت فى كلام المتأخرين كقولهم (روحانى جسمانى نورانى)

والترجمة الصحيحة للكلمة هى اللادينية أو الدنيوية لا بمعنى ما يقابل الأخروية فحسب بل بمعنى أخص هو ما لا صلة له بالدين، أو ما كانت علاقته بالدين علاقة تضاد

وتتضح الترجمة الصحيحة من التعريف الذى تورده المعاجم ودوائر المعارف الأجنبية للكلمة:

تقول دائرة المعارف البريطانية مادة secularism هى حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس وتوجيههم من الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بهذه الدنيا وحدها.

وذلك أنه كان لدى الناس فى العصور أخرى رغبة شديدة فى العزوف عن الدنيا والتأمل فى الله واليوم الآخر، وفى مقاومة هذه الرغبة طفقت الـ secularism تعرض

نفسها من خلال تنمية النزعة الإنسانية حيث بدأ الناس في عصر النهضة يظهرون تعلقهم الشديد بالإنجازات الثقافية والبشرية وبإمكانية تحقيق مطامعهم في هذه الدنيا القريبة وظل الاتجاه إلى الـsecularism يتطور باستمرار خلال التاريخ الحديث كله باعتبارها حركة مضادة للدين والمسيحية.

ويقول قاموس العالم الجديد لوبستر شرحًا للمادة نفسها:

١- الروح الدنيوية أو الاتجاهات الدنيوية ونحو ذلك وعلى الخصوص: نظام من المبادىء والتطبيقات يرفض أي شكل من أشكال الإيمان والعبادة.

٢- الاعتقاد بأن الدين والشئون الكنسية لا دخل لها في شئون الدولة وخاصة التربية العامة.

ويقول معجم أكسفورد شرحًا لكلمة seculer:

١- دنيوي أو مادي ليس دينيًا ولا روحيًا: مثل التربية اللادينية والفن والموسيقى اللادينية والسلطة اللا دينية والحكومة المناقضة للكنيسة.

٢- الرأي الذي يقول إنه لا ينبغي أن يكون الدين أساسًا للأخلاق والتربية.

ويقول المعجم الدولي الثالث الجديد "اتجاه في الحياة أو في أي شأن خاص يقوم على مبدأ أن الدين أو الاعتبارات الدينية يجب أن لا تتدخل في الحكومة أو استبعاد هذه الاعتبارات استبعادًا مقصودًا فهي تعني مثلاً" السياسة اللادينية البحتة في الحكومة "وهي نظام اجتماعي في الأخلاق مؤسس على فكرة وجوب قيام القيم السلوكية والخلقية على اعتبارات الحياة المعاصرة والتضامن الاجتماعي دون النظر إلى الدين[1].

وقد حاول قاموس أكسفورد أن يحصر الحقل الدلالي المتسع لكلمة العلمانية فأورد استخدامات عديدة للكلمة لا تعنينا كثيرًا مثل (ينتمي إلى عصر أو مدة زمنية طويلة) أو (يحتفل به مرة لكل عصر أو قرن، وفي كل فترة طويلة) فيقال "الألعاب والمسرحيات والعروض العلمانية" بمعنى "الألعاب والعروض التي كانت تقام في روما القديمة مرة كل عصر أو كل مائة وعشرين عامًا وتستمر لمدة ثلاثة أيام وليال، ويقال "قصيدة علمانية" بمعنى "قصيدة تتلى في هذه الأعياد".

---

(١) ما سبق من تعريفات نقلاً عن د. سفر الحوالي- العلمانية.

ويورد قاموس أكسفورد التعريفات التالية لمصطلح علمانية:

١- ينتمي للحياة الدنيا وأمورها (ويتميز في ذلك عن حياة الكنيسة والدين) مدني وعادي وزمني } ويلاحظ ترادف كلمات مثل "مدني" و"زمني" و"علماني"{والواضح أن الكلمة تحمل مدلولاً سلبيًا وحسب، فهي تعنى "غير كهنوتي" و"غير ديني" و"غير مقدس" وكانت الكلمة تطبق على الأدب والتاريخ والفن وخصوصًا الموسيقى ومن ثم على الكتاب والفنانين. وكانت تعنى أيضًا "غير معنى بخدمة الدين" و"غير مكرس له" و"غير مقدس" و"مدنس"} مباح.{وتستخدم الكلمة أيضًا للإشارة إلى المباني و"المباني العلمانية" هي "المباني الغير مكرسة للأغراض الدينية".

٢- أما في مجال التعليم، فإن الكلمة تشير إلى الموضوعات الغير الدينية وأصبحت الكلمة مؤخرًا تعني استبعاد تدريس المواد الدينية في المعاهد التي ينفق عليها من المال العام، ومن هنا تعبير"مدرسة علمانية" يكون بمعنى "مدرسة تعطي تعليمًا غير ديني".

٣- ينتمي إلى هذا العالم الآني المرئي تميزًا له عن العالم الأزلي والروحي الآتي والغير مرئي.

٤- يهتم بهذا العالم وحسب،غير روحي (استخدام نادر).

٥- يختص بمذهب العلمانية ويتقبله.

ولكن حين انتقل قاموس أكسفورد ذاته من كلمة "سكيولار" إلى كلمة "سكيولاريزم secularism"، أي العلمانية. فقد عرفها باعتبارها"العقيدة التي تذهب إلى أن الأخلاق لابد أن تكون لصالح البشر في هذه الحياة الدنيا واستبعاد كل الاعتبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالإله أو الحياة الأخرى".

والعلماني بالإنجليزية: "سكيولاريست secularist" وهو المؤمن بذلك.

والعلمنة بالإنجليزية "سكيولارايزيشن secularization" وهى تحويل مؤسسات الكنيسة والمؤسسات الدينية وممتلكات الكنيسة إلى ملكية علمانية وإلى خدمة الأمور الزمنية، وتعنى كذلك صبغ الفنون والدراسات بصبغة علمانية غير مقدسة. ووضع الأخلاق على أسس غير أخلاقية (أي أسس مادية علمية) وحصر التعليم فى موضوعات علمانية.

أما فى اللغة الفرنسية فهناك كلمة "لاييك liaque "

وقد انتقلت الكلمة إلى الإنجليزية في كلمة "ليك laic" بمعنى "خاصة بجمهور المؤمنين" (تميزًا لهم عن الكهنوت)، ومنها كلمة "ليتيlaity" وهم الكافة باستثناء رجال الدين. وكلمة "ليسزم laicism" بمعنى النظام العلماني أي النظام السياسي المتميز بإقصاء النفوذ الكهنوتي عن الدولة. وأشتق كذلك فعل "ليسايزlaicize" بمعنى أن ينزع الصبغة الكهنوتية أو يعلمن. و"ليسايزيشن laicizition" معناها "نقل كثير من وظائف رجال الدين الكهنوت، كالتعليم والقضاء والخدمات الاجتماعية إلى خبراء يتم تدريبهم تدريبًا زمنيًا لا علاقة له بالعقائد الدينية التي تستند إلى الإيمان بما وراء الطبيعة" بحيث تصبح مهمة رجال الدين مقصورة على الأعمال الدينية.

والفعل الإنجليزي المشتق عن الفرنسية يحمل بصمات أصوله الفرنسية والتجربة الفرنسية في العلمنة المرتبطة بالثورة الفرنسية التي أخذت شكلاً حادًا وقاطع.

فمؤسسة الكنيسة كانت قوية في المجتمع الفرنسي الإقطاعي القديم وكانت امتيازات النبلاء واضحة محددة. كما كان هناك تداخل كبير بين طبقة النبلاء ورجال الدين وخصوصًا ذوى المراتب الرفيعة، ولذا كان رد فعل الثوار عنيفًا ومنهجيًا يأخذ شكل رفض النظام القديم متمثلاً في الحكومة الملكية المطلقة ونظام الطبقات السائد ومؤسسة الكنيسة وكل الرموز السياسية والدينية القائمة ووصل الرفض إلى حد ذبح النبلاء وكثير من أعضاء الكهنوت وإلى حد تحويل بعض الكنائس إلى معابد تعبد فيها ربة العقول كما أنهم وضعوا سياسة منهجية صريحة تهدف إلى تصفية أى مضمون ديني في التعليم والقانون.

وهناك كلمة أخرى وردت في معاجم اللغة الإنجليزية وهي "دى كريستيانايز christianize" أي "ينزع الصبغة المسيحية عن المجتمع وهو مصطلح محدد الدلالة لا يصلح إلا للمجتمعات التي تسود فيها المسيحية.

ويستخدم مصطلح علماني أحيانًا بمعنى ملحد ففي كتابات بيتر جاى مؤرخ حركة الاستنارة نجد هذا الترادف وقد كتب كتابًا بعنوان يهودى بلا إله: فرويد والإلحاد وتأسيس التحليل النفسي a God less jew: freud Atheism and the making of psychoanalysis. حيث نجد هذا الترادف واضحًا فالتحليل النفسي يوصف بأنه "علم علماني لا علاقة له بالدين بل معاد له يهدف إلى تحطيمه.

ويستخدم المفكر الفرنسي روزتى كلمة علماني بمعنى محصـــور بنطـــاق الزمـــان والمكان ثم يبين التضمينات الفلسفية للمصطلح بأنه نزع القداسة عن كل شيء.

ويستخدم جون كين الأستاذ وستمنستر و صاحب سيرة توم بين مصطلح بعد العلماني (بالإنجليزية بوست سيكولار postsecular) ليشير إلى المجتمعات الغربية التي مـــرت من خلال العلمانية وفشلت العلمانية فيها في تحقيق وعدها [1].

(١) ما سبق نقلاً عن د. عبد الوهاب المسيري: موسوعة الصهيونية – المجلد الأول، ص ٢١٧.

ما نذهب إليه في تعريف العلمانية

أما تعريفنا نحن للعلمانية فهو: الاقتصار على العقل البشري وخبراته في إدراك الحقائق وتصريف شئون الحياة.

ولكن لكي نصل إلى هذا التعريف لابد أن نعرض للأصول الفكرية للعلمانية منذ بداية التاريخ.

تخلف مصطلح العلمانية عن واقعها الفكري:

وعلى الأساس السابق فإننا نذهب إلى تخلف مصطلح العلمانية عن واقعها الفكري حتى لو أخذ الأمر باعتبارها قد نشأت في عصر النهضة على حد قول من يذهبون إلى ذلك. وما نراه أنه لا بد أن نعود قرون طويلة إلى الوراء لإدراك هذا الواقع الفكري، ولنستطيع على أساس تعريف العلمانية تعريفًا أكثر تحديدًا مما ورد في القواميس الغربية خصوصًا من حيث علاقتها بالدين.

الإنسان والأسئلة المصيرية:

نستطيع أن نقترب أكثر من فهم الموضوع إذا عدنا إلى الأسئلة المصيرية التي تواجه الإنسان في كل زمان ومكان مثل: من نحن؟ ومن أين جئنا؟ وإلى أين نمضي؟ هل خلقنا خالق أم جئنا من غير شيء؟ وما الغاية من وجودنا؟ وما نفعل؟

وكانت هناك ثلاثة طرق اتخذتها البشرية في الإجابة عن هذه الأسئلة:

- التقليد واتباع الآباء أو الوثنية: أي اعتقاد ما اعتقده الآباء بغير تفكير فيما يدور حول عبادة الوثنية أو الطوطم أو الطاغية الذي يحكم البلاد أو القبيلة ويدخل في ذلك.
- التسليم بكتب الأنبياء: أي التسليم بصدق ما جاء في كتب الأنبياء من وحي وأخذ التصورات والمفاهيم والتعاليم منها.
- الاعتماد على العقل الإنساني: أي محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة من خلال إعمال

العقل الإنساني في الكون والتجارب البشرية وتاريخ الشعوب.

ولا نستطيع أن نقول أن هذه الطرق تمثل ثلاثة مسارات منفصلة، بل غالبًا ما يتم الدمج أو الجمع بين هذا وذاك في مختلف الحضارات والمذاهب، بل نستطيع القول إن الإسلام يجمع في أطر محددة ما بين الطريقين الثاني والثالث.

كيف كان يفكر الإغريق الآباء الأوائل للحضارة الغربية؟

لم يعرف عن الحكماء الذين عرفتهم الحضارات القديمة في مختلف أرجاء العالم أنهم قد زعموا إدراك الحقائق واستخلاص التعاليم اعتمادًا على إعمال العقل الإنساني فقط؛ فهم إما أرجعوا ذلك إلى حكمة الآباء وموروثاتهم الدينية والفلسفية، أو أن هناك وحي للسماء قد أوحى لهم بذلك. فلم يزعم زرادشت (٦٢٨ - ٥٥١ قبل الميلاد) في الحضارة الفارسية على سبيل المثال أنه قد أتى بحكمته كناتج عقلي له أو حتى لمن سبقوه، وإنما أعلن أنه "يلبي نداء ربه منذ البداية"[(١)].

و(جوتاما بوذا) الذي عاش في الهند في القرن السادس قبل الميلاد أعلن موقفه بأنه ليس سوى واحد من البوذات السابقين[(٢)].

وعلى الرغم مما يقوله الرواة عن تجنيب كونفوشيوس للمواضيع الدينية فإن «هناك مقولات عديدة يتحدث فيها كونفوشيوس عن السماء الإله الأساسي عند الصينيين.

أما بالنسبة للإغريق فإن ما تذكره الأساطير من أفعال غير محترمة لآلهتها ما كان ليجعلها جديرة بالاحترام، بلْهَ التقديس؛ فالسطو والخطف والاغتصاب والخيانة هي أمور لصيقة بها، وهو الأمر الذي كان له انعكاسه على الضمير الأنثروبولوجي (الضمير الإنساني التاريخي) الغربي، فاسم القارة نفسه (أوروبا) مأخوذ عن (إيروبا) ابنه ملك مدينة صور التي رآها زيوس (كبير الآلهة لديهم الذي لا تنتهي فضائحه) فهام بها حبّا، ولكي يفوز بها تقمص شكل ثور وديع، وراح يقفز حولها حتى قفز في الماء حاملاً حبيبته إلى كيريت حيث أنجب منها ثلاثة ذكور. وبلوتو (إله العالم السفلي) يختطف الإلهة كوري ويغتصبها في مملكته تحت الأرض. وكما يقول بيريتر اندرلسل: "فإن مجمع الآلهة في جبل الأولمب هو حشد صخب من السادة الذين يعيشون حياة

---

(١) جفري بارندر – المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ص١١٦.

(٢) المرجع السابق، ص٢١٩.

خشنة قاسية. والعقيدة الدينية كما تبدو في ملحمة هوميروس تكاد تكون بلا فاعلية"[1]،

ويتحدث الأستاذ يوسف كرم عن آلهة الأولمب فيقول: "نحن هنا في أحط دركات التشبيه، وبإزاء أوقح أشكال الاستهتار. نرى العاطفة الدينية ضعيفة إلى حد العدم، والمبادئ الخلقية مقلوبة رأسًا على عقب"[2]. وما نريد أن نقوله من كل ما سبق إن التناقض بين الدين والعقلانية في الحضارة الغربية قديم قِدَم الحضارة الإغريقية ذاتها التي تعد الحضارة الغربية امتدادًا طبيعيًا لها.

"فلم يكن في الديانة القديمة المستمدة من الأساطير الإغريقية ما يغري العقول اليونانية الكبيرة بالإنصات إليها. وهكذا هاجم أكزينوفان (٥٧٠ - ٤٨٠ ق.م) النزعة التشبيهية (تشبية الآلهة بالبشر) زاعمًا أن الثيران يمكن أن تصنع لنفسها أصنامًا مماثلة من الثيران. وأنكر أنكساجوراس ألوهية الشمس، وذهب إلى أنها حجر أحمر ملتهب أكبر حجمًا من جبل البلبونيز"[3].

وكما يقول المؤرخ الغربي الكبير أرنولد توينبي: "كانت الطبيعة البشرية البربرية التي انعكست صورتها على مجموعة الآلهة الأوليمبية في واقعية مؤلمة، موضعًا للعبادة لا يليق على الإطلاق بمجتمع ما زال في طور التحضر، وهو الأمر الذي أدى بها إلى السقوط سريعًا في نظر العالم الهليني، وذهب الأمر إلى أن أصبحت الآلهة الأوليمبية في قصائد هوميروس ذاتها في صورتها المنقحة الأخيرة التي باتت فيها قانونية معتمدة موضعًا للتجريح والهزأ. وما أن حل القرن السادس قبل الميلاد حتى حمل عليها الفيلسوف (كسينوفانيس) حملة شعواء. واضطر الهليونيون إلى البحث عن موضع للعبادة عوضًا عن الآلهة الأوليمبية، وظل هذا البحث جاريًا حتى انمحت الحضارة الهلينية نفسها من الوجود"[4].

وهذا ما نقوله تمامًا: إن الإغريق ظلوا يبحثون عن مصدر آخر للحقيقة بعيدًا عن هذا الجو الديني الأسطوري الدنس الذي اتسمت به الحضارة الإغريقية. ولم يكن من المعقول أن يذهب الفلاسفة الذين وضعوا أسس الحضارة في التفكير الغربي مثل

---

(١) حكمة الغرب، المجلد الأول.

(٢) تاريخ الحضارة الهلينية، ص٣٥.

(٣) جفري بارندر - المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ص٧٦.

(٤) تاريخ الحضارة الهلينية، ص٣٥.

ديمقريطس وأرسطو وأبيقور - أن يذهبوا إلى عرّافة دلفي (أحد أهم المعابد الإغريقية) ليسألوها عن ماهية حقائق الكون أو حتى عن حقيقة الدين نفسه حتى تروح في غيبوبة

وتجيب عن تساؤلات شتى. فالديانة اليونانية لم يكن بها أي قدر من المعقولية أو القداسة، وما كان للفلاسفة سوى أن يعتمدوا على عقولهم وخبراتهم الواقعية في العمل على إدراك حقائق الوجود، وإدراك حقيقة الدين نفسه.

وسواء نتج عن ذلك فلاسفة ملحدون أو فلاسفة مؤمنون فإن طريق الابستمولوجي (المعرفي) لإدراك ذلك كان مستقلاً عن الديانة اليونانية؛ فحتى الذين ذهبوا منهم إلى الإيمان بوجود إله فإنهم ذهبوا إلى ذلك من خلال تصوراتهم، بل ومن خلال هذه التصورات العقلية حددوا تصورهم للصفات الإلهية؛ بل إن التصور الأرسطي بالذات للإله الذي لا ينشغل بالعالم وإنما بتأمل ذاتي لا نهاية له هو الذي ترك بصماته في الفكر الديني الفلسفي لدى الغرب. ونحن نتحدث هنا عن التيار الأصيل في الفلسفة الإغريقية أي تيار الفلاسفة الذين نشئوا بين أناس يعتقدون بالعقيدة الأوليمبية، ومن ثم كان رفضهم لها وهو تيار الأيونين والإيليين والسوفسطائيين والأرسطيين والأبيقوريين. بخلاف تيار ضئيل لم يعكس تأثيرًا كبيرًا على الفلسفة الغربية الحديثة، وهو التيار الصوفي الذي يمثله الفيثاغورثيون (نسبة إلى الفيلسوف والعالم الشهير فيثاغورث) الذين تأثروا كثيرًا بالحضارة الهندية.

العلمانية هي السمة الرئيسة التي تحكم الطريقة الإغريقية في التفكير:

وعلى ما سبق فإن السمة الرئيسية التي تحكم الطريقة الإغريقية في التفكير الاقتصار على العقل البشري وخبراته فقط في معرفة الحقيقة وتجريد الوعي البشري من أي معرفة دينية للحقيقة أو بقول آخر البحث عن ثمار الحقيقة في غير شجرة الدين تمامًا إلى الأبد.

إن عقولهم غُلف عن الاقتناع بأنه من الممكن أن يكون هناك شيء يسمى وحي يتدخل من خلاله في شئون العالم، ويصطفي أحدًا من خلقه ليقوم بمهمة إبلاغ رسالته إليهم. إنهم لا يستطيعون أن يقبلوا بأن هناك شيئًا سيهبط من السماء إلى الأرض ليشق نسيج الحياة الرتيب الذي ينسج حياتهم، ويكشف لهم عن حقيقة الوجود، ويحدد لهم الدستور المعيشي الذي ينبغي أن تكون عليه حياتهم وعبادتهم.

وهذا هو المعنى الحقيقي للعلمانية الذي لا يسمح لشيء آخر غير العقل أن يتدخل أدنى تدخل في حياة الإنسان وتصوراته، ولا يترك حتى للدين نفسه أن يحدد موقعه من تلك الحياة، بل هي - لو أرادت - التي تسمح بهذا التدخل الذي تقوم بتحديد نطاقه الضيق للدين؛ بحيث يتحتم عليه عدم الخروج منه.

وسوف نزيد هذا الأمر شروحًا نظرًا لأهميته الخطيرة عند تعرضنا للباب المخصص عن جذور العلمانية.

وتقول الكاتبة المهتدية مريم جميلة (مارجريت ماركوس سابقًا) عن التحولات الفكرية في عصر النهضة: "وبشغف شديد تحول مفكرو عصر النهضة إلى الاستلهام من علوم اليونان والرومان القديمة، وبإحلال الإيمان بقدرة العقل البشري المجرد محل الإيمان بالله"(1).

كل ما سبق يؤكد أن العلمانية هي طريقة التفكير التي كان ينتهجها التيار الأساسي في الفكر الإغريقي الذي يعد الفكر الغربي بوجه عام امتدادًا طبيعيًا له، ولم تنشأ كما هو سائد كرد فعل لجمود الكنيسة الغربية واضطهادها للعلماء والمفكرين في عصر النهضة. وإن غاية ما حدث في ذلك أن هؤلاء العلماء والمفكرين استعانوا بها مرة أخرى في مواجهة كهنوت الكنيسة واضطهادها حتى سادت تمامًا واستمرت في الغرب حتى الآن.

وعلى هذا فإن ما نراه في تعريف العلمانية هو:

"الاقتصار على العقل البشري وخبراته في إدراك حقائق الوجود وتصريف شئون الحياة"، وهو الأمر الذي يعني في الوجه المقابل له إقصاء أي مصادر أخرى وعلى رأسها الوحي المقدس في إدراك حقائق الوجود، والطريقة التي يجب انتهاجها في الحياة التي نعيشها.

وما أقصده بإرداف كلمة (وخبراته) بعد قولي العقل البشري هو أن المسألة يدخل فيها ما يقبله العقل من الجهود العقلية للآخرين في التفكير، وكذلك التجارب الحسية والعلمية التي يحكمها العقل في النهاية، فيشمل كلامي هذا تياري الفكر الغربي معًا: العقلي، والتجريبي.

---

(1) الإسلام في مواجهة الغرب، ص٢٣، ٢٤.

تطور الفكر العلماني:

نشب الصراع بين المسيحية منذ ظهورها وبين العقائد اليونانية القديمة، وهو ما نتج عنه في النهاية بعد قرون طويلة من الحرب والمساومة مزيجٌ عقائدي مزدوج يتمثل في المسيحية الثالوثية وطقوسها وسلطاتها البابوية، وأجهضت الفرق الرافضة لهذا الهجين الثالوثي من المسيحيين الأوائل والذين كان أبرزهم فريق الإيروسيين الذين انضم أتباعهم إلى الإسلام فيما بعد. ومع ذلك فقد منح هذا المزيج الأوروبيين بُعدًا مفيدًا لهم يتمثل في الوحدة الروحية الدينية تحت سلطة الكنيسة والتي تحولت فيما بعد إلى وحدة سياسية تحت سلطاتها أيضًا؛ لأن الأباطرة والملوك كان لا بد لهم أن يلتمسوا من البابا التنازل عن السلطة الزمنية (السياسية) لهم.

ومن ناحية أخرى فقد أنتج هذا المزيج تاريخًا طويلاً من التمرد على لا معقوليته، وما اتسم به كهنته من استبداد وفساد.

ومثّل الإسلام منذ ظهوره الطرف المضاد لأوروبا في صراعها التقليدي مع الشرق، ومع ذلك فقد أمدها الإسلام من خلال صلاتها المتعددة بأوروبا في شرق المتوسط وإيطاليا وبلاد الأندلس بدعوته إلى العقل، وعقيدته البسيطة الخالية من الكهنوت التي تدور حول مبدأ التوحيد، وساعد ذلك على انطلاق خطواتها الأولى في اتجاه التقدم العلمي والتحرر السياسي والنقد العقلي لعقائد الكنيسة في نهاية العصور الوسطى وتم مواجهة ذلك بأقصى درجات البطش والتنكيل، وهو الأمر الذي فجّر الثورات المتتالية على الكنيسة مع بداية عصر النهضة وما صاحب ذلك من ظهور المنهج التجريبي وبزوغ الفكر العلمي في أوروبا.

ولكن في ظل استمرار اضطهاد الكنيسة للعلماء والمفكرين في عصر النهضة؛ فإن الحركة العقلية في أوروبا اتخذت منحىً متطرفًا اتجه بها إلى العداء للدين، بل الإلحاد التام وليس مجرد التمرد على الكنيسة واضطهادها؛ وذلك لأن الاضطهاد المستمر لهؤلاء قرن التحرر العقلي عندهم باتخاذ الجانب المناوئ للدين عمومًا. وبات مستقرًا في الضمير الغربي منذ ذلك الحين تناقض الفكر والعلم مع الأديان بوجه عام وهكذا ورّثت المسيحية الثالوثية عداء العلماء والمفكرين لها إلى الإسلام أيضًا.

وبذلك تمت استعادة الفكر الإغريقي العلماني من جديد في عصر النهضة كسلاح في وجه الكنيسة الغربية خصوصًا في جانبه المادي الإلحادي (ديمقريطس - أبيقور) الذي

وجد صداه بعد ذلك في كتابات رواد المذهب المادي الإنجليزي (هوبز - لوك - هيوم) في عصر التنوير المتمثل في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين. وانتشر وذاع من خلال رواده الفرنسيين (ديدرو - فولتير - دالمبير). ويتضح من ذلك استقلال العلمانية عن الأديان بوجه عام وإن لم ينف ذلك تلاقي مصالحها مع الصليبية والصهيونية في أحيان كثيرة.

ثم تطور الفكر العلماني إلى العديد من المذاهب الشهيرة في القرنين التاسع عشر والعشرين مثل الماركسية والوضعية المنطقية والعلمانية التحليلية والبرجماتية والوجودية الإلحادية حتى بلغ مرحلة الإجهاد التام في الفكر الحداثي وما بعد الحداثي من المذاهب الغربية؛ لأنها تمثل التيار العام الذي تولدت عنه مختلف هذه المذاهب.

ونحن سنستدل على صحة هذا التعريف بنفس طريقة إثبات صحة الفروض العلمية أي بمدى قدرة الفرض على تفسير الظاهرة فيكون تعريفنا صحيحًا إذا كان قادرًا على اشتمال الأفكار والفلسفات العلمانية والاقتصار عليها أيضًا، وسنثبت من خلال صفحات الكتاب قدرة تعريفنا على ذلك.

ولقد انتهج العقل الإغريقى هذه الطريقة في التفكير بوجه خاص ثم سادت الحضارة الغربية بعد ذلك منذ عصر النهضة وحتى الآن. وهذا ما يسوقنا إلى دراسة الفكر الإغريقى لنتعرف على الأسس الفكرية للفلسفة الإغريقية التي تمثل المنطلق الأساسي للحضارة الغربية المعاصرة.

من ناحية أخرى فإننا سنعمل على دراسة الزعم الشائع بارتباط الرؤية العلمانية للوجود بالديمقراطية والتقدم العلمي من خلال دراسة موقف أبرز فلاسفة الإغريق من الديمقراطية والأثر الإيجابي أو السلبي لأفكارهم على التقدم العلمي.

هل العلمانية تتناقض مع الإسلام

أم أنه من الممكن أن تتوافق معه؟

لو ذهبنا إلى أي فيلسوف من فلاسفة الغرب وقلنا له هل من الممكن أن تتفق العلمانية التي تقتصر مرجعيتها على العقل وخبراته مع الإسلام الذي يجعل مرجعيته تبعًا للنصوص المقدسة لله والرسول ترى ماذا سيكون رأيه فينا؟ ألا يكون السؤال بالنسبة له مشابهًا عن مدى اتفاق الليل والنهار، والعسل والسم، والشيوعية والرأسمالية، والمسيحية واليهودية، وأفلاطون وأرسطو، وابن تيمية وابن عربي، ومن في الداخل ومن في الخارج، والشرق والغرب والشمال والجنوب، والموجب والسالب، والجمع والطرح، وكل ما هو متناقض في هذا العالم

وماذا لو كررنا عليه السؤال؟ ألا يشك حينذاك في قوانا العقلية؟

وهل يوجد مفكر غربي واحد يزعم أن الإسلام يتفق مع العلمانية؟

أم أن أعاظم مفكري الغرب من أمثال هنتجتون وفوكوياما وبرنارد لويس يتفقون جميعًا على أن مشكلة الإسلام الأساسية مع الغرب هي في تناقضه مع العلمانية. وإذا كانت المسألة واضحة كل ذلك الوضوح بالنسبة لهم فكيف من الممكن أن تحتاج إلى فقه أو اجتهاد أو إفتاء بالنسبة لنا؟ أليس الأمر أشبه ما يكون بأن الواحد والواحد مجموعهما اثنان وأن النقيضين لا يجتمعان، فالعلمانية بأي معنى من المعاني التي توردها المعاجم الغربية مثل معجم أكسفورد (الذي يورد من بين تعريفاتها: ينتمي إلى هذا العالم الآني والمرئي أو يهتم بهذا العالم فحسب) أليس فحواها الذي لا يختلف عليه أحد أنها تجعل من العقل وخبراته مرجعيته الوحيدة فهل من الممكن أن تتفق مع الإسلام الذي يقرر بما لا يقبل الجدل أن مرجعيتها الأساسية هي في "قال الله وقال الرسول" أليس تناقض هذا مع ذاك بديهة من البديهيات لكن هذه المعاني الواضحة التي يتم طرحها بكل صراحة في الغرب يتم الالتفاف حولها بكل الأشكال والصور في

الشرق حتى إنه يمكن القول إن الجانب الأساسي من تاريخ الحياة الفكرية في عالمنا الإسلامي في القرنين الأخيرين هو في الحقيقة يمثل تاريخ الاحتيال الفكري في ادعاء عدم التناقض بين العلمانية والإسلام وكل الحوارات المفتعلة بين المسميات المختلفة مثل التراث والتجديد، أو الأصالة والمعاصرة، أو الإسلام والحداثة. ما هي في حقيقتها سوى تخريجات احتيالية لتمييع الحدود الفارقة بين الإسلام والعلمانية، وهي تستهدف في الأساس تفكيك الإسلام من ثوابته ومقوماته وقواعده الأساسية وإحالته لمجرد تراكم كمي من الأحكام يخضع للحذف والتعديل والتأويل والتشكيل المتجدد بحسب المتغيرات العلمانية يا سادة إما أن يكون هناك منطق مشترك بين عقول الناس عليه يتفاهمون أو **لا يكون فإذا كان هذا المنطق موجودًا وهو البديهة فإنه يقول إن الأساس دين شمولي لا يقبل التجزؤ أو التبعض على الإطلاق وأى محاولة لفعل ذلك هي بمثابة الخروج منه تمامًا وذلك بحكم الآيات:**

﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴾ (الأحزاب:٣٦).

﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴾ (النساء:٦٥).

﴿ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ (البقرة: من الآية٨٥).

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا۟ بَيْنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا۟ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ۝ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ حَقًّا ۚ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا ﴾ (النساء:١٥٠ - ١٥١).

أي أن العلمانية التي يطرحها أهلها الآن سواء بمعنى فصل الدين عن الدنيا أو حتى فصل الدين عن الدولة هي بمثابة دعوة لتجزيء الإسلام أو تبعيضه ومن ثم فهي خروج عن الإسلام تمامًا وهذا ما حدا بالمفكر الإسلامي الراحل محمد البهي إلى أن يكتب كتابًا عن العلمانية عنوانه (العلمانية وتطبيقها في الإسلام: إيمان ببعض الكتاب وكفر بالبعض الآخر).

ويقول الدكتور عدنان النحوي في كتابه "الشورى لا الديموقراطية": "العلمانية فصل للدين عن الدولة: كفر صريح، ويقول الدكتور يحيى هاشم فرغل في كتابه (رئيس قسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين بالأزهر سابقًا (حقيقة العلمانية بين التخريب والخرافة): "إن العلمانية بمفهومها (المتسامح) والذي يكتفي بالفصل بين الدين والحياة قد لا تعنى الإلحاد في العقيدة المسيحية ولكنها تتطابق معه فيما يتصل بالعقيدة الإسلامية سواء أخذناها بمفهومها المتسامح أو بمفهومها المتشدد - الذي يصر على القضاء على الدين_ غاية ما في الأمر أننا لا نحكم به - الإلحاد - على معتنق العلمانية مطلقًا ولكننا نحكم به على أولئك الذين يصرون عليها.

ويقول شيخ مشايخ سلفى الإسكندرية العالم الأزهرى للدكتور محمد بن إسماعيل المقدم:

الإسلام لا يمكن أن يقف من العلمانية موقفًا محايدًا لأنهما اتجاهان لا بد أن يصطدما.. فالعلمانية لها موقف مناقض للعقيدة لرفضها مرجعية عقيدة الولاء والبراء، ولرفضها النزول على حكم الله ولأنها وإن سمحت بحرية العبادة لكنها لا تجعلها القيمة الأولى فى الحياة ولأن الشريعة هي العدو الأول للعلمانية (ملخصًا من محاضرته: قنوات العلمانية). -

رأي إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة بالسعودية

وهذا أيضًا ما صرحت به رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية حيث جاء في بيانٍ لها عن نواقض الإيمان في فقرة خاصة موجهة إلى العلمانيين:

من أعتقد أن هدي غير النبي ﷺ أكمل من هديه أو إن حكم غيره عنده أحسن من حكمه كالذين يفضلون حكم الطواغيت على حكمه فهو كافر ومن ذلك:

- اعتقاد أن الأنظمة والقوانين التي يسنها الناس أفضل من شريعة الله.
- أو أن نظام الإسلام لا يصلح تطبيقه في القرن العشرين .
- أو أنه يحصر في علاقة المرء بربه دون أن يتدخل في شئون الحياة الأخرى.
- القول بأن إنفاذ حكم الله في قطع يد السارق أو رجم الزاني المحصن لا يناسب العصر الحاضر.
- اعتقاد أنه يجوز الحكم بغير ما أنزل الله في المعاملات الشرعية أو الحدود أو غيرها وإن لم يعتقد أن ذلك أفضل من حكم الشريعة لأنه بذلك يكون قد استباح ما حرم الله إجماعًا وكل من استباح ما حرم الله مما هو معلوم من الدين بالضرورة كالزنا والخمور والربا والحكم بغير شريعة الله فهو كافر بإجماع المسلمين.

رأي الدكتور محمد بن سعيد بن سالم القحطاني:

ويقول الدكتور محمد بن سعيد بن سالم القحطاني في كتابه (القصيبي والمشروع العلماني: "لاشك أن الإسلام يعتبر العلمانية كفرًا وشركا بالله ﷻ والسبب في ذلك هو كما يلي:

١- إن الإسلام هو دين التوحيد بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معنى وهو يرفض الشرك في كل صورة من صوره بل يرفض ذرائعه ووسائله ومن ثم فمبدأ العلمانية: "دع ما

لقيصر لقيصر وما لله لله" مرفوض في الإسلام الذي ركنه الأساسي "لا إله إلا الله."

٢- إن مفهوم العبادة في الدين الإسلامي أنها كل قول وعمل ظاهر أو باطن يتقرب به إلى الله سبحانه وتعالى كما قال سبحانه: ﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ (الأنعام:١٦٢).

فالعبادة تشمل النشاط الإنساني بكل ما فيه، فلا يخلو شيء منه عن الأحكام الخمسة حتى المباح يمكن أن يصبح قربة مأجور عليها بالنية الصالحة، أما العلمانية فتجعل أكثر شئون الحياة مما لا علاقة للدين به.

٣- يجعل الإسلام للعلمانية شركًا في الطاعة والإتباع حيث إنها تعلن التمرد الكامل على تحكيم الشرع في شئون الحياة بعضها أو كلها وهذا مفرق الطريق بينها وبين الإسلام قال تعالى: ﴿ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ﴾ وقال سبحانه: ﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللَّهُ ﴾ (الشورى: من الآية٢١). ويقول سبحانه: ﴿ اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ ﴾ (الأعراف: من الآية٣) فاتخاذ الأولياء شرك بالله ﷻ.

رأي الدكتور سفر الحوالي:

يقول الدكتور سفر الحوالي في كتابه (العلمانية):

التعبير شائع في الكتب الإسلامية المعاصرة هو "فصل الدين عن الدولة" وهو في الحقيقة لا يعطى المدلول الكامل للعلمانية الذي ينطبق على الأفراد وعلى السلوك الذي قد لا يكون له صلة بالدولة ولو قيل إنها "فصل الدين عن الحياة" لكان أصوب ولذلك فان المدلول الصحيح للعلمانية هو "إقامة الحياة على غير الدين" سواء بالنسبة للأمة أو للفرد ثم تختلف الدول أو الأفراد في موقفها من الدين بمفهومه الضيق المحدود وبعضها تسمح به كالمجتمعات الديموقراطية الليبرالية وتسمي منهجها "العلمانية المعتدلة" أي أنها مجتمعات لا دينية ولكنها غير معادية للدين وذلك مقابل ما يسمى (العلمانية المتطرفة) أي المضادة للدين ويعنون بها المجتمعات الشيوعية وما شاكلها.

وبديهي أنه بالنسبة للإسلام لا فرق بين المسميين فكل ما ليس دينيًا من المبادئ والتطبيقات فهو في حقيقته مضاد للدين فالإسلام واللا دينية نقيضان لا يجتمعان ولا واسطة بينهما...

وانطلاقا من هذا المفهوم نستطيع أن نرى حكم الله فى العلمانية بسهولة ووضـوح إنهـا باختصار: نظام طاغوتي جاهلي يتنافى مع "لا إله إلا الله" من ناحيتين أساسيتين متلازمتين

أولا: من ناحية كونها حكمًا بغير ما أنزل الله:

ثانيًا: من ناحية كونها شركًا بعبادة الله.

رأي الدكتور محمد البهي في العلمانية:

للدكتور محمد البهي على وجه الخصوص أهمية حاسـمة فـي هـذا الموضـوع (موضوع موقف الإسلام من العلمانية) لأن الرجل يجمع بين الصفات المثلى لمـا قـد تتطلبه جوانبه المختلفة (هذا على الفرض الوهمي الذي يفرضه البعض بأن الموضوع يتطلبها وإن كنا من جهتنا نرى أن الأمر أقرب إلى البديهة التي لا تحتاج إلـى أدنـى تفكير) فالدكتور محمد البهي من الجانب الفلسفي حاصل على الدكتوراه من ألمانيا التي تمثل قمة الفلسفة الغربية في القرون الأخيرة ومن الجانب الإسلامي هو عالم من علماء الأزهر الذين تدرجوا في مناصبه العليا حتى عين وزيرًا للأوقاف في عهد عبد الناصر وهو من هذه الناحية أيضًا أحد رجال المؤسسة الرسـمية الـذين لا يمكـن اتهـامهم بالتطرف ويضاف إلى ذلك أيضًا ما عرف عنه أيضًا من صلاح وحزم ومن ثـم فـلا يمكن اتهامه بالموالاة لأحد وأخطر صفاته التي تتعلق بالحديث الذي نحن بصدده أنـه كان أحد أبناء مدرسة محمد عبده الفكرية التي يعول عليها العلمانيون (ومـن يسّـمون بالإسلاميين الليبراليين) كثيرًا في تمييع العلاقة بين العلمانية والإسلام.

يقول الدكتور محمد البهي في كتابه (العلمانية وتطبيقها في الإسلام كفـر بـبعض الكتاب وتصديق بالبعض الآخر): العلمانية هي فصل بين مجالين في حيـاة الإنسـان: مجال الدنيا، وزينتها ومتعتها، ومجال الصلة بين الإنسان وخالقه.

هي فصل بين سلطتين غير متجانستين: بين دين أو كنيسة.. وسلطة زمنية أو دولة.

هي تفرقة بين ((طاهر)) وهو سر الله في الإنسان.. و((نجس)) وهو ما يمثل المادة وشرها في حياته. والكنيسة كسلطة مسيحية تباشر أحوال الإنسان المسيحي فيما يتصل بعلاقته بربه: تباشره منذ ولادته.. إلى موته.. ومنذ زواجه وإنجاب الولد، حتى يظـل في رضاء الله، بينما الدولة والسلطة الزمنية تباشر شئونه الاجتماعيـة فـي علاقتـه بالآخرين معه في المجتمع وشئونه الاقتصادية في الملكية ومنفعة المال.. وشئونه فـي

المعاملات التجارية والزراعية، والصناعية.. وشئونه في التشريع والقضاء عدا قضاء الأسرة والتشريع فيها.

العلمانية فصل في كتاب الحياة الأوروبية عنيت به الخصومة بين الكنيسة والسلطة الزمنية في المجتمعات الأوروبية في محاولة لاستقلال كل منهما أو في محاولة لمنع الاحتكاك بينهما، بعد الشر والتوتر في علاقتهما طوال القرون الوسطى وسيادة حكم الكنيسة فيها.

ومفهوم الدين هو ما يغطي حاجة الإنسان كفرد في صلته بالله دلخل مكان العبادة أو في خارجها في الأسرة. ومفهوم السياسة هو ما يشتمل ما عدا ذلك الجانب في حياة الإنسان. والإنسان بذلك له جانبان: جانب ديني.. وآخر سياسي. ولا يتكلم في الجانب الأول كما لا يفصل فيه إلا ((رجل دين)). بينما لا يمارس الجانب الثاني إلا ((رجل دولة)) أو ((رجل سياسة)). ورجل الدين مطالب بعدم التدخل في مجال السياسة.. ورجل الدولة مطالب بأن لا يقحم نفسه في مجال الدين. وقد يكون لكل منهما تأثير في مجال الآخر. ولكنَّ هذا التأثير يبقي في الخفاء ويظل من الوجهة الشكلية غير معترف به من الجانب الآخر.

وعلى أية حال فالعلمانية كما اتفق على مفهومها رجال الكنيسة والدولة معا: فصل واضح بين تدخل أية من السلطتين القائمتين – سلطة الكنيسة، وسلطة الدولة – في مجال الأخرى وفي شئونها.

فهل في الإسلام سلطتان: دينية.. وسياسية؟

إنَّ كتاب الله عندما يفتح وتتلى آياته يشير إشارة واضحة إلى شئون عديدة في حياة الإنسان، تغطي جميع جوانبها.

في مجال الاعتقاد:

.. فيشير في مجال الاعتقاد الى وحدانية الله المعبود. وهو كامل كمالا مطلقا، وإذن لا شريك له.. ولا ندا له.

ووحدانية الله في الاعتقاد يجب أن تنعكس على ثنائية الإنسان بين عقله، وغرائزه.. كما تنعكس على الأفراد في المجتمع، في علاقة بعضهم ببعض. فشهوة الإنسان لها مكان في حياته.. وعقله له مكان آخر فيها، ولكن مكان السيادة والقيادة. وإذا كان

الاعتقاد في وحدانية الله يجب أن ينعكس على ((ثنائية)) الإنسان المؤمن به. فيضعف الصراع الداخلي على الأقل بين: عقله الذي هو مصدر الحكمة فيه.. وغرائزه التي مصدر الشهوة لديه، أي لا يوزع المؤمن بالله الواحد، بين سلطتين كما تطلب العلمانية: سلطة دينية.. وأخرى سياسية. لأن معنى توزيع الفرد على سلطتين: الإبقاء على كونه موزعًا، دون أن يصير إلى وحدة يغلب عليها الانسجام، بين أجزائها إذا كانت مركبة في ذاتها

في مجال الحكم:

وفي مجال الحكم يصرح القرآن في قول الله تعالى: ﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ ﴾.

فيأمر بأن يكون للحكم بين أهل الكتاب – والمؤمنين برسالة الرسول عليه السلام بالطريق الأولى – بما أنزل الله في القرآن.. وأن يتجنب تمامًا الحكم بالهوى. والحكم بالهوى لا يلتزم طريقًا واحدًا وإنما يتبع الميل البشري في اتجاهه وهو خصيصة الجاهلية كما يذكر في الآية التالية في قول الله تعالى: ﴿ أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ (المائدة: ٥٠).

فالحكم بين الناس لا يتجاوز أحد نوعين: إما الحكم بالهوى.. وهو حكم الإنسان حسبما يهوى.. حكم الطغيان والمادية أو كما يطلق القرآن عليه: حكم الجاهلية.. وأما الحكم بالقرآن وبما أنزل الله فيه.. وهو الحكم بالطريق الأقوم والأحسن لإناس يريدون أن يسود العدل والإحسان بينهم.

والحكم بالقرآن ليس حكمًا إلهيًا وإنما هو حكم بما أنزل الله على حسب اجتهاد الحاكم الإنسان فيه.. هو حكم إنساني يجتهد فيه الإنسان الحاكم فيصيب ويخطئ والإنسان ليس بمعصوم عن الخطأ في اجتهاده إذ العصمة لله وحده.

ووحدانية الألوهية في الاعتقاد كما يدعو إليها القرآن تحول دون عصمة أحد من البشر عدا الرسول ﷺ فيما كلفه الله بتبليغه للناس فالناس جميعًا متساوون في عدم العصمة وفي جواز الخطأ والصواب في اجتهاداتهم.

الإسلام في مجال السياسة:

.. ينصح القرآن في السياسة الداخلية من أجل تماسك الأمة وتعاون بعض أفرادها مع بعض بأن يؤثر المؤمنون في الولاء والمودة بعضهم مع بعض.. وبأن يؤثرون بالولاء كذلك بعضهن مع بعض، فهم جميعًا متجانسون في رسالتهم ومسئولياتهم.

﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾ (التوبة: من الآية٧١) (أي هذا الولاء على هذا النحو يجب أن يكون أمرا واقعا يتحدث عنه) ﴿ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (التوبة: من الآية٧١).

وفي الوقت ذاته ينهى عن أن يتخطى ولاء المؤمنين والمؤمنات في الأمة غيرهم عوضًا عنهم، أي أنه ينهى عن أن يكون ولاء المؤمن في الأمة لغير المؤمن بدلا من مؤمن مثله وكذلك ولاء المؤمنة بدلا من مؤمنة مثلها فيقول ﴿ لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ (آل عمران: من الآية ٢٨) (أي لا ينبغي أن يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء بدلا من المؤمنين) ﴿ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ﴾ (آل عمران: من الآية٢٨) (إلا في حال واحدة وهي اتقاء الكافرين وتحديهم للمؤمنين عندئذ يجوز إظهار المودة للكافرين ولكن ليس على حساب المؤمنين حتى لا يصيب المؤمنين أذاهم) ﴿ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ۗ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ ﴾ (آل عمران: من الآية٢٨) فالتقية تدعو فقط إلى إظهار الصداقة للكافر ولكن ليس بدلا من المؤمن على أية حال.

وإذن المطلوب أولا: عدم التجاوز بالولاء المؤمنين والمؤمنات في الأمة إلى غيرهم بديلا عنهم وثانيًا: أنه يجوز أن يكون للمؤمنين والمؤمنات في الأمة ولاء لغيرهم تقية فقط بجانب ما هو أصلا للمؤمنين والمؤمنات من ولاء.

ولكي يفصل القرآن مبدأ ((الولاء)) الذي هو مبدأ أساسي في سياسة الأمة الإسلامية ويبرر أسباب ما يراه فيه يقول: ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ ﴿٥٥﴾ وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ ﴾ (المائدة: ٥٥- ٥٦).

فالآية الأولى تحدد: من يكون له الولاء والمودة وهم: الله ورسوله والمؤمنون الذين يباشرون العبادة والطاعة لله والآية الثانية تعد بنجاح التماسك في الأمة على أساس من مثل هذا الولاء.

ثم يستطرد القرآن مبررًا لما حدده هنا فيقول: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَكُمۡ هُزُوٗا وَلَعِبٗا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ وَٱلۡكُفَّارَ أَوۡلِيَآءَۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ۝ وَإِذَا نَادَيۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ ٱتَّخَذُوهَا هُزُوٗا وَلَعِبٗاۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَوۡمٞ لَّا يَعۡقِلُونَ ﴾ (المائدة:٥٧ -٥٨).

وهم أهل الكتاب والمشركون على السواء موضحًا أن منع المؤمنين والمؤمنات من أن يكون لهم ولاء لغيرهم يعود إلى استهزائهم بدين المؤمنين وهو دين الله فقد اعتاد الفريقان أن يسخروا من الصلاة عندما يؤذن لها وسخريتهم من دين المؤمنين على هذا النحو يعبر عن عدم احترامهم للمؤمنين وليس من حسن السياسة أن يكون الإنسان مواليًا أو صاحب ود وصداقة لمن لا يحترمه ولمن يسيء إليه فيما يعتقده.

وكما ينهى القرآن عن أن يتجاوز المؤمنون والمؤمنات بولائهم أو صداقتهم وودهم: إخوانهم في الإيمان إلى غير المؤمنين من أهل الكتاب والمشركين ممن اعتادوا أو ممن شأنهم أن يسخروا من المؤمنين ومن دينهم على السواء ينهى أيضًا عن أن يتخذ المؤمنون والمؤمنات: (خاصة) و(مستشارين) من غير المؤمنين فيقول: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةٗ مِّن دُونِكُمۡ لَا يَأۡلُونَكُمۡ خَبَالٗا وَدُّواْ مَا عَنِتُّمۡ قَدۡ بَدَتِ ٱلۡبَغۡضَآءُ مِنۡ أَفۡوَٰهِهِمۡ وَمَا تُخۡفِي صُدُورُهُمۡ أَكۡبَرُۚ قَدۡ بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلۡأٓيَٰتِۖ إِن كُنتُمۡ تَعۡقِلُونَ ﴾ (آل عمران: ١١٨) بطانة من دونكم (خاصة من غير المؤمنين) لا يألونكم خبالا (أي لا يقصرون فيما يورثكم الشر والفساد) ودوا ما عنتم (أي ما يشق عليكم) قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم أكبر قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون. ﴿ هَٰٓأَنتُمۡ أُوْلَآءِ تُحِبُّونَهُمۡ وَلَا يُحِبُّونَكُمۡ وَتُؤۡمِنُونَ بِٱلۡكِتَٰبِ كُلِّهِۦ وَإِذَا لَقُوكُمۡ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوۡاْ عَضُّواْ عَلَيۡكُمُ ٱلۡأَنَامِلَ مِنَ ٱلۡغَيۡظِۚ قُلۡ مُوتُواْ بِغَيۡظِكُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴾ (آل عمران:١١٩).

﴿ إِن تَمۡسَسۡكُمۡ حَسَنَةٞ تَسُؤۡهُمۡ وَإِن تُصِبۡكُمۡ سَيِّئَةٞ يَفۡرَحُواْ بِهَاۖ وَإِن تَصۡبِرُواْ وَتَتَّقُواْ لَا يَضُرُّكُمۡ كَيۡدُهُمۡ شَيۡـًٔاۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا يَعۡمَلُونَ مُحِيطٞ ﴾ (آل عمران: ١٢٠).

وإذا كان القرآن يبرر ما يدعو إليه المؤمنين والمؤمنات من قبل من عــدم الــولاء لغيرهم بسبب سخرية هؤلاء لدين المؤمنين واستهزائهم بما يؤدونه من عبادة فإنه يبرر دعوته الثانية إلى المؤمنين بعدم اتخاذهم بطانة وخاصة ومستشارين:

١- بعدم تقصير هؤلاء من أهل الكتاب والوثنيين أو المــاديين الملحــدين - إذا مــا أصبحوا بطانة للمؤمنين والمؤمنات فيما يسبب الأزمات والشر والفساد لهــم ﴿ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالاً ﴾ (آل عمران: من الآية١١٨).

٢- وبالرغبة في التفتيش عما يشق على نفوسهم ويسبب لهم العنت ﴿ وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ ﴾ (آل عمران: من الآية١١٨).

٣- وبإنطواء نفوسهم علــى الــبغض والحقــد ﴿ قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ وَمَا تُخْفِى صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ ﴾ (آل عمران: من الآية١١٨).

٤- والرغبة في الانتقام مــنهم ﴿ وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ ٱلْأَنَامِلَ مِنَ ٱلْغَيْظِ ﴾ (آل عمران: من الآية١١٩).

٥- وبأن نجاح المؤمنين يسيئهم.. بينما يسعدهم إخفاقهم ﴿ إِن تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِن تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا ﴾ (آل عمران: من الآية١٢٠) وقد بلور القرآن ما دعا إليه المؤمنين والمؤمنات في كتابه من مواقف في سياستهم من غيرهم على الأخص في قول الله تعــالى ﴿ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ ﴾ (الممتحنة: من الآية١).

فمن عدا المؤمنين والمؤمنات من أهل الكتاب.. والملحدين الماديين أو المشركين هم في واقع أمرهم أعداء للمؤمنين.. وأعداء لله ﷻ لأنهم جميعًا يكفرون بالقرآن كــآخر رسالة سماوية.

في مجال المال:

.. وفي مجال المال يوضح:

أن المال قوام الحياة في الأمة كلها.. وفــي قولــه تعــالى: ﴿ وَلَا تُؤْتُوا ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَّعْرُوفًا ﴾ (النساء:٥) (أموالكم التي جعل الله لكم قياما)... ما يقدم الدليل على وجوب الحجر على أموال السفهاء - وهم الذين ينفقون المال في محرم - بسبب أن هذه الأموال وإن كانت

ملكًا خاصًا للسفهاء لكنها (العماد) في حياة الأمة كلها: (التي جعل الله لكم قيامًا).

كما يوضح أن الملكية الخاصة للمال هي في واقع أمرها ملكية استخلاف وتفويض من الله جلت قدرته فإذ يقول الله سبحانه: ﴿ وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَأَنفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ ﴾ (الحديد:٧) ويأمر المالكين للمال بالإنفاق منه في سبيل المصلحة العامة في الأمة فعندما يأمرهم يأمر فيما يملكه هو أصلا فليسوا هم المالكين على سبيل الحقيقة وإنما يدهم عليه يد الأمناء والوكلاء وعليهم أن ينفذوا فيه ما يوصي الموكل أو المفوض.

وشأن المال في الإستخلاف كشأن الحكم والجاه فيه فكلاهما مستخلف فيه من الله عندما يقول: ﴿ وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِن بَعْدِكُم مَّا يَشَاءُ كَمَا أَنشَأَكُم مِّن ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ آخَرِينَ ﴾ (الأنعام:١٣٣).

فالولاية العامة في الحكم هي ولاية استخلاف يجب على من يتولاها أن يطيع الله فيما أمر به أو نهى عنه.

وعلى أساس أن الملكية الخاصة للمال هي ملكية استخلاف من الله جل شأنه كانت منفعة المال – رغم ملكيته الخاصة – منفعة عامة يتمتع بمنفعته من يملك ومن لا يملك على السواء من يكون مالكًا من الأحرار ومن لا يجوز له أن يملك المال كالأرقاء فملك الرقيق يدخل ملك سيده ولا يستقل به، فما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ ۚ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادِّي رِزْقِهِمْ عَلَىٰ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ ۚ أَفَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴾ (النحل:٧١) فما الذين فضلوا (وهم الملاك الأثرياء) برادي رزقهم على ما ملكت أيمانهم (من الأرقاء) فهم فيه سواء (أي في منفعته سواء لأنهم لا يستوون في صلاحية الملك) يسوى بين الأثرياء الأحرار المالكين للمال وأرقائهم في الانتفاع بالمال فما يأخذه الرقيق من مال سيده نفقة عليه ليس في واقع الأمر من نصيب سيده كما يظن وإنما هو حقه في الانتفاع بالمال الذي هو تحت يد سيده عن طريق الإستخلاف عليه.

والإسلام بنظرته إلى المال:

– في أن ملكيته ملكية استخلاف.

– وفي أن ملكيته الخاصة تقترن بمنفعته العامة.

يبرز اهتمام الإسلام بالمال في إنمائه وفي استخدامه وإنفاقه فهو أمر مرغوب في تحصيله والسعي إليه وعلى الأقل ليس أمرًا يهرب منه المؤمن بالله إذ طالما أباح للولاة أو للمؤمنين ككل الحجر على السفيه بينهم لأن ماله من مال هو عماد الأمة، لا يكون عندئذ أمرًا غير مرغوب فيه وفي الوقت ذاته استخدامه أو إنفاقه مشروط بالأوضاع التي يحددها القرآن الكريم وفي مقدمتها.

- وضع المنفعة العامة لأصحاب الحاجة ومصالح الأمة.
- ووضع عدم أكله بالباطل في أية صورة من صور الأكل بالباطل.
- ووضع تجنب الربا في إنمائه واستغلال حاجة الضعيف إلى المال.

وبهذه النظرة إلى المال يتفادى المجتمع المؤمن بالله الطغيان بالمال عن طريق الحرية في إنمائه وإنفاقه على نحو ما يوحي النظام الرأسمالي كما يتفادى التواكل في الإنماء والتسيب في الإنفاق على نحو ما يدعو النظام الماركسي.

في مجال الأسرة والمجتمع:

..يذكر الله أن غاية الزوجية في خلقه (الأنعام والنبات) هي "التكثير" وزيادة الكمية لمصلحة الإنسان أخيرًا فيقول: ﴿ فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ أَزْوَٰجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ ﴾ (الشورى:١١)

.. أي خلق لكم من أنفسكم ومن الأنعام أصنافًا من الذكور والإناث يكثركم بجعلكم وجعلها أزواجًا.. كما يقول: ﴿ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّن نَّبَاتٍ شَتَّىٰ ۝ كُلُوا۟ وَٱرْعَوْا۟ أَنْعَٰمَكُمْ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلنُّهَىٰ ﴾ (طه:٥٣- ٥٤).

ولكنه يذكر في غاية الزوجية في خلق الإنسان أمرين:

- زيادة العدد وكثرة الكمية عندما يقول القرآن الكريم: ﴿ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَٰجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ ﴾ (النحل:٧٢)
- والأمر الثاني أمر نوعي يتحقق في السكنى والمودة والرحمة فيما يذكره في قول الله تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (الروم:٢١).

فزيادة الكم والتكثير في العدد هدف الزوجية المشترك في خلق الأنواع الثلاثة: الأنعام.. والنبات.. والإنسان ولكن الإنسان يتميز بهدف آخر نوعي وراء الكم والعدد وهو تحقيق الاطمئنان والسكنى والمودة والرحمة وهي من القوي للضعيف. وتحقيق هذه الغاية الثلاثية يكون بتكوين الأسرة فالمجتمع والأسرة هي النواة الأولى والمجتمع هو المركب من الأسر فإذا لم تقم الأسرة أي إذا لم يتحقق الهدف النوعي للزوجية في خلق الإنسان من السكنى والمودة والرحمة في الأسرة وظلت عند العدد وحده.. عند النمو والكثرة العددية فقط يكون الإنسان قد اخفق في تحقيق الميزة التي يتميز بها عن الأنعام والنبات كغاية ثانية للزوجية بين الذكورة والأنوثة في خلقه.

والشيء الذي يعوق تحقيق هذه الميزة في الأسرة ثم في المجتمع هو (الفردية) أو بقاء الأنانية في الأفراد إذ الأنانية تحافظ على استقلال الذات فلا تمكنها من أن تتعطف على ذات أخرى في الأسرة أو في المجتمع والسكنى والاطمئنان بين فرد وآخر نتيجة انعطاف أحدهما على الآخر وكذلك المودة والرحمة.

الإسلام في جميع جوانب الحياة للإنسان:

.. وبما عرضناه هنا من مبادئ الإسلام كما تذكر آيات القرآن الكريم نجد أن الإسلام نظام شامل لحياة الإنسان ومترابط في مبادئه وفي تطبيقه لا يقبل التجزئة بحال، وقصر التطبيق على جانب مثلا في حياة الإنسان أو على جانبين فأكثر من جوانب هذه الحياة دون باقي الجوانب الأخرى معناه إفساح مكان لهوى الإنسان بجانب ما يطبق من مبادئ القرآن وشتان بين هوى الإنسان ووحي الله.

إن إخلاء مكان لهوى الإنسان في حكم الإنسان المسلم في مجتمع إسلامي بجانب تطبيق مجموعة من مبادئ القرآن في جانب أو في عدة جوانب من حياة الإنسان هو كفر ببعض الكتاب وهو القرآن فيما أفسح فيه المجال للهوى وإيمان ببعضه الآخر فيما يطبق فيه القرآن فلو قصر تطبيق القرآن على أداء العبادات أو كما يقال على حياة المسجد وأبعد عن مجالات الشئون السياسية.. والاقتصادية.. والاجتماعية مثلا كان إبعاد القرآن عن مجالات الشئون السياسية والاقتصادية والاجتماعية كفر بمبادئ القرآن في هذه المجالات وكان حكم الإنسان المسلم في المجتمع الإسلامي يخضع للهوى أو للشيطان في المجالات التي يبعد فيها القرآن وهي هنا المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية ﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ ﴾ (المائدة:٤٩) أنزل

الله (أي في جميع مجالات الحياة الإنسانية) ولا تتبع أهواءهم (في جانب أو في أكثر منها).. إلى أن يقول: ﴿ أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ (المائدة:٥٠) (وهو حكم الأهواء) ومن أحسن من الله حكمًا لقوم يوقنون (وليس هناك حكم أفضل ولا أحسن من الحكم بما أنزل الله).

وارتباط هوى الإنسان بالشيطان هو ارتباط وثيق فحكم الهوى هو حكم الشيطان وحكم الشيطان هو اتباع الإنسان سبيل الهوى والجامع بين الأمرين هو تسلط الرغبات والشهوات يقول الله تعالى: ﴿ وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱلَّذِىٓ ءَاتَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ ٱلشَّيْطَٰنُ فَكَانَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴾ (الأعراف:١٧٥) (أي هدايتنا) فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ ﴾ (الأعراف: من الآية١٧٦) (لسمونا به عن طريق هداية الله) (ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه) فاتّباعه هواه جاء على إثر قبوله غواية الشيطان وغواية الشيطان إذا أبعد القرآن عن حياة الإنسان.

رأي الدكتور يوسف القرضاوي

(إمام الاعتدال في العالم الإسلامي)

لا تقف أهمية رأي الدكتور القرضاوي في كونه أحد أهم الفقهاء في العالم فقط ولكن بوجه خاص لكونه يوصف بأنه إمام تيار الاعتدال والمعتدلين في هذا العصر فلننظـر ماذا يقول رجل الاعتدال عن العلمانية في كتابيه (الإسلام والعلمانية وجهًا لوجـه – الإسلام في مواجهة التطرف العلماني):

العلمانية كما يصفها الباحثون وكما هي في الواقع بالنسبة لموقفها من الدين قسمان

١- علمانية محايدة

٢- علمانية غير محايدة

فالأولى (هي العلمانية الليبرالية التى تتمناها دول أوروبا الغربية وأمريكـا) ومـن يطلق عليهم العالم الحر ويفترض فيها أن تتبنى الحريات وحقوق الإنسان بصفة عامة ومنها الحرية الدينية وحق الإنسان في الالتزام بدينه.

ورأيي: أن العلمانية لا يمكن أن تكون محايدة مع الدين لأن عزل الدين عن حيـاة المجتمع أو تفريغ حياته من الدين ليس موقفًا حياديًا، إنه موقف ضد الدين انه يقوم على اتهام الدين بأنه ضرر بالحياة وخطر عليها فيجب إبعاده عن توجيه الحياة وتأثيره فيها ويجب أن تبنى الحياة في تشريعها وتعليمها وثقافتها وإعلامها وتقاليدها بعيدًا عنه ومثل هذا الموقف لا يعتبر حياديًا بل هو حكم يدين الدين ويجرمه ويقضي بعزلته.

كل ما يقـال: إن هذه العلمانية أخف وطأة من العلمانية الأخرى فهذه لا توالي الدين كما لا تعاديه بصراحة أو عنف ومعنى هذا أن الفرد يمكن إلى حـد مـا أن يمـارس شعائره ويؤدى فرائضه الدينية الشخصية في ظل سلطاتها ويمكن أن تبقـى المسـاجد والكنائس والمعابد لأصحاب الديانات المختلفة يتعبدون بها.

والعلمانية الأخرى: هي العلمانية الماركسية التي تبنتها روسيا الشيوعية والاتحاد السوفيتي ومن دار في فلكه فهذه لا تقف موقفًا محايدًا من الدين بل هي تعانده وتطارده ولا تسمح له بالإخاء ولو داخل المسجد أو الكنيسة لأنها تعتبر الدين عدوًا لها نقيضًا لفكرتها؛ فلذا لا تكتفي بعزل الدين عن الدولة وعن الحياة بل تريد القضاء عليه نهائيًا التراب عليه بأن تهيل وقد تحذو بعض العلمانيات التي تزعم أنها ليبرالية أو ديموقراطية حذو العلمانية الماركسية في معاداة الدين ومقاومة دعاته وخنق فكرته وسنبين ذلك فيما بعد، وقد قسم العلمانية تقسيمًا آخر فهناك علمانية جزئية وعلمانية شاملة وهو تقسيم صديقنا الدكتور عبد الوهاب المسيري المتخصص في هذا الموضوع.

العلمانية مناقضة للإسلام:

العلمانية – بالمفهوم الذي شرحناه لا تقف من الإسلام موقفًا محايدًا ولا يمكن أن تكون محايدة كما زعم بعض العلمانيين العرب فهذا بالنسبة للإسلام مستحيل وإن كان بعضها قد يكون أخف من بعض.

إن الإسلام يواجهها بشموله بكل جوانب الحياة الإنسانية مادية ومعنوية فردية واجتماعية وهي لا تسلم له بهذا الشمول فلا مفر من الصدام بينهما، إن النصرانية قد تقبل قسمة الحياة وشطر الإنسان شطرين شطر للدين وشطر للدولة أو بتعبير الإنجيل شطر لله وشطر لقيصر فتعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله، أما الإسلام فيرى أن الحياة واحدة لا تتجزأ وأن الإنسان كيانًا واحدًا لا ينفصل ويرى أن الله هو رب الحياة كلها ورب الإنسان كله فلا يقبل قيصر شريكا لله فلله ما في السموات وما في الأرض ومن في السموات ومن في الأرض وقيصر ومال قيصر كله لله فلا يجوز أن يستولي على جزء من الحياة ويوجهها بعيدًا عن هدى الله الذي لا إله إلا هو وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو مالك كل شيء وهو على كل شيء قدير.

إن الإسلام يأبى ألا أن يوجه الحياة كلها بأحكامه ووصاياه وأن يصبغها بصبغته وهي صبغة الله ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً ﴾ (البقرة: من الآية١٣٨) ويضفي عليها من روحه الصافية وهي روح ربانية الغاية أخلاقية المنزع إنسانية الموضوع ولا يقبل الإسلام إلا أن يصحب الإنسان بتوجيهه وتشريعه في رحلة الحياة منذ أن يولد وإلى أن يموت بل قبل أن يولد وبعد أن يموت.

ولا يرضى الإسلام أن يكون في الحياة فضلة لا عمدة وأن يكون له منها الهامش لا الصلب وأن يكون لغيره القيادة وعليه الطاعة والاتباع.

إن طبيعة الإسلام أن يكون قائدًا لا مقودًا وسيدًا لا مسودًا لأنه كلمة الله وكلمة الله هي العليا؛ ولذلك فهو يعلو ولا يعلى عليه.

والعلمانية تريد من الإسلام أن يكون تابعًا لها يأتمر بأمرها وينتهي بنهيها لا أن يأخذ موقعه الطبيعي والمنطقي والتاريخي آمرًا ناهيًا حاكمًا هاديًا.

إنها تباركه وترضى عنه إذا بقي محصورًا في الموالد والمآتم في دنيا الدراويش والمجاذيب في عالم الخرافة والأساطير أما أن يتحرك ويحرك ويوجه الشباب ويقود الجماهير ويفجر الطاقات ويضيء العقول ويلهب المشاعر ويصنع الأبطال ويضبط مسيرة المجتمع بالحق ويقيم بين الناس الموازين بالقسط ويوجه التشريع والثقافة والتربية والإعلام ويعلم الناس أن يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقاوم الانحراف والفساد فهذا ما لا ترضى عنه العلمانية بحال من الأحوال.

تريد العلمانية من الإسلام أن يقنع بركن أو زاويه له في بعض جوانب الحياة لا يتجاوزها ولا يتعداها وهذا تفضل منها عليه لأن الأصل أن تكون الحياة كلها لها بلا مزاحم أو شريك.

فعلى الإسلام أن يقنع (بالحديث الديني في الإذاعة أو في التلفاز وأن يقنع بالصحيفة الدينية في الصحيفة يوم الجمعة وإلخ...) عليه أن يقنع بذلك ولا يمد بعينيه إلى ما هو أكثر من ذلك بل عليه أن يزجي من الشكر أجزله للعلمانية التي أتاحت له أن يطل برأسه من تلك النوافذ أو تلك الزوايا.

والإسلام بطبيعته يرفض أن يكون له مجرد ركن في الحياة وهو موجه الحياة وصانعها يرفض أن يكون مجرد ضيف على العلمانية وهو صاحب الدار من هنا يصطدم الإسلام بالعلمانية ولا بد أن يصطدم بها في كل شعبة من شعب تعاليمه الأربعة الرئيسية العقائد والعبادات والأخلاق والتشريع.

الاشتراك بين الإسلام والعلمانية في العقلانية

لا ينفي التناقض بينهما

أول ما نريد الإشارة إليه في هذا الصدد أن وجود التناقض بين شيئين لا ينفي وجود الكثير من المشتركات بينهما كما قد يتهيأ للعوام من الناس وهي الثغرة التي ينفذ منها العلمانيون لإضلال الجماهير حيث يقولون لهم بما أن الإسلام دين العقلانية إذن لا يوجد تناقض بينه وبين العلمانية التي تجعل من العقل مرجعيتها.

فالليل والنهار يشتركان في دوران الأرض حول نفسها، الداء والدواء يشتركان في السم، والذكر والأنثى يشتركان في أغلب المكونات البيولوجية، وهكذا. والتناقض في القضية التي نحن بصددها يتعلق في الأساس بتحديد المرجعية النهائية.

ففي الإسلام يوجد تسليم بالالتزام بالنصوص القطعية لقدسيتها.أما في العلمانية فلا يوجد تسليم بأي شيء وإنما كل التصورات والمفاهيم والقيم والأحكام تخضع لحكم العقل على الإطلاق أما المشترك في جانب العقلانية هنا وهناك فهو في العلمانية مطلق أما في الإسلام فهو ذو أطر وحدود يمكن شرحها كالتالي:

مرحلة ما يسبق الإيمان في الإسلام.

من الطبيعي أن تدور عملية الإيمان بأي دين من الديانات أو فلسفة من الفلسفات اعتمادًا على العقل في الأساس ولكن هذا لا يعني العكس أي أنه ليست كل الأديان والفلسفات تعتمد على العقل في إيمان الناس بها فالكثير من الديانات بالذات تعتمد على الشعور في إيمان الناس وتبرز المسيحية وبعض الديانات الهندية كالهندوسية في هذا الصدد.

ولكن بالنسبة للإسلام فإنه يؤسس الإيمان به اعتمادًا على العقل بالذات ومن ثم فهو يقدم البراهين العقلية تلو البراهين في التدليل على وجود الله ووحدانيته وصدق رسالة الرسول محمد ﷺ.

﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴾ (الطور:٣٥)

﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴾ (آل عمران:١٩٠)

﴿ وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (الجاثية:١٣)

ومع ذلك فإن الإسلام يشير إلى أن العقل عرضة لاتباع الهوى ومن ثم الوقوع في الضلال وهذا أمر يدركه العقل الفلسفي التجريبي مرارًا وتكرارًا لأن غرض النفس كثيرًا ما يلهي العقل عن الحكم الصحيح، إذن فالإيمان يحتاج مع إعمال العقل إلى إخلاص القلب أيضًا.

ما بعد مرحلة الإيمان:

أبسط الأشياء التي تقتضيها مرحلة الإيمان أن يتم التسليم بالمقررات التي يحددها هذا الإيمان ذاته وإن كان هذا الذي نقوله لا يخرج عن حدود البديهية التي تقتضيها صحة العقول ولكن ماذا نفعل إذا كانت التواءات العلمانيين تضطرنا لإثبات صحة البديهة نفسها، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

فأنت إذا سلمت بأن مبنى ما هو عبارة عن مدرسة فكيف لا تسلم عندئذ أن بها فصولاً ومدرسين وتلاميذ، وإذا سلمت أن دولة ما بها حكومة فكيف لا تسلم أن بها وزارات وقوانين وموظفين وجمهورًا فكيف إذا سلمنا بصحة الإسلام وآمنا به لا نسلم بعد ذلك بصحة الشرائع التي يقررها؟.!

يقول تعالى: ﴿ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ (الأنعام: من الآية٣٨)

ويقول أيضًا: ﴿ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ (النور:٥١)

ويقول أيضًا: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾ (الأحزاب:٣٦)

ويقول أيضًا: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ (النساء:٦٥)

إذن مقتضى إعمال العقل بعد الإيمان بالإسلام هو التسليم بصحة أحكامـــه ولـــيس البحث فيه عن أحكام أخرى وتقديمها على هذه الأحكام.

ومع ذلك فللعقل في الإسلام دور آخر بعد التسليم بأحكامه وهو فهم هذه الأحكام ﴿ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْأَيَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ (الروم: من الآية٢٨) والبحث عن شروط تطبيقها في الواقع والفصل بين الثابت منها والمتغير واستخلاص المتجـــدد مـــن تلـــك المتغيرات والذي يتطلبه تغير الواقع بما يتوافق مع تلك الثوابت فهذه العمليات العقليـــة المكثفة التي يجسدها علم أصول الفقه الذي تمثل أحد المحاور الأساسية للفكر الفلســـفي في الإسلام.

النظر في الكون أو الفلسفة التاملية في الإسلام

الاستدلال على وحدانية الله

إن النظر والتفكير في الكون بوجه عام أمر من أوامر الله في قرآنه كما ذكرنا مرارًا وتكرارًا ولكن ما دمنا نتحدث هنا عن مجالات التفكير العقلي في الإسلام فلابد أن نذكر بشيء من الشرح مدى عمق هذه المجالات حتى تتبين من خلالها القيمة العظمى لدور العقل في الإسلام.

أول هذه الأشياء أن الإسلام يأمر الناس جميعًا بأن ينظروا في الكون وهو على ثقة كاملة بأنهم سيجدون في كل ما فيه دلائل على وحدانية الله.

﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ ﴾ (الأعراف: من الآية١٨٥) ولكنه في نفس الوقت يرشدهم إلى الإخلاص في هذا النظر ودفع أهواء النفس حتى يلتمسوا دلائل الحق.

﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ (الحج:٤٦) فبحسب منظور الإسلام فإن المشكلة تتعلق بالنظر العقلي بل إنه يقرر بكل حسم أن طريق العلم والنظر العقلي يؤدي إلى الإيمان لا محالة ومن ثم فهو يأمر باتباع هذا الطريق على الدوام ولكن المشكلة تقع أساسًا في اتباع الأهواء ﴿ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ فإذا بحثت في الواقع تجد أن أغلب العلماء من المؤمنين ((إنما يخشى الله من عباده العلماء)) فإذا وجدت من بعض العلماء إلحادًا بالله فإن الأمر من حيث منظور الإسلام يعود إلى أهوائهم وليس إلى علمهم.

بل إن الإسلام يدعو إلى استمرار هذه العملية الجدلية في النظر إلى الكون حتى بالنسبة إلى المؤمنين أنفسهم وهو على ثقة كاملة بأنها ستزيد المؤمنين إيمانًا على إيمانهم ﴿ وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ۝ وَفِي أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ (الذريات:٢١).

دعوة الإسلام إلى التماس السنن الكونية :

يقول الله تعالى ﴿ سُنَّةَ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلاً ﴾ (الإسراء:٧٧) ويقول أيضاً: ﴿ سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلاً ﴾ (الفتح:٢٣) أي أن الإسلام يقرر أن هناك سنناً تحكم حركة الكون التاريخية وليس المادية فقط والإسلام يدعو العقول إلى التماس المزيد من هذه السنن الأخرى بالنظر في تاريخ الأمم ﴿ أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ﴾ (الروم: من الآية٩).

وقد يكون القرآن الكريم هو أول كتاب في الكون يدعو إلى علم الآثار بمثل هذه الصورة ومع ذلك تستوقفني هنا آية تحدد إمكانية دعوة العالم أجمع إلى التأمل في المعنى الذي تعنيه؛ هذه الآية هي: ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي ٱلْأَرْضِ ثُمَّ ٱنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴾ (الأنعام:١١).

إن الإنسان ليفكر أمام هذه الآية؛ ما الذي كان من الممكن أن يفهمه منها الناس منذ أربعة عشر قرناً فما علاقة السير في الأرض بمعرفة كيف بدأ الخلق وهو ما تم في غيب بدء الزمان.

ولكن المطلعين على العلوم الحديثة يعلمون الآن مدى هذه العلاقة الوثيقة بين الأمرين ولعلهم يقفون مندهشين أمام ما قررته هذه الآية منذ أربعة عشر قرناً.

دور العقل مع العلوم الطبيعية:

حياد الإسلام مع العلوم الطبيعية أمر لا شك فيه، ومناط ذلك حديث الرسول ﷺ: "أنتم أعلم بأمور دنياكم"، ولكننا سنخصص لهذا شروحاً طويلة بعد ذلك. وما ذكرته حتى الآن هو بعض من مجالات العمل العقلي في الإسلام.

ونظراً لطول الموضوع وتشعباته التي يضيق المجال عنها هنا، سوف نلخصه كالتالي:

دور العقل في كل من الإسلام والعلمانية

الموضوع	الإسلام	العلمانية
الموقف من البديهيات	يسلم بصدقها	فإن التيارات الغالبة الآن كالبراجماتية والمابعد حداثية والمابعد بنيوية تشكك في البديهيات
التصديق بأسس العقائد المطلقة	يترك الأمر للعقل بشكل مطلق مع إخلاص القلب	فترفض التصديق بالعقائد بشكل مطلق وإنما يتم تصور الممكن منها عقلانيًا بشكل متغير نسبي
المرجعية النهائية في تلقي العقائد والمفاهيم والقيم والأحكام	يعمل بالنصوص الثابتة عن الله والرسول مع النظر العقلي في فهمها وضبط علاقتها الارتباطية بالواقع	فتتعامل مع العقل وخبراته بشكل مطلق
الموقف من العلوم الطبيعية (فيزياء وكيمياء وأحياء...الخ)	محايد	محايد
الغاية من العلوم الطبيعية	الارتقاء إلى الله معرفيًا وتحقيق الحياة الطيبة بشريًا	فتجعلها في الغالب التراكم المادي وفي الأقل محاولة التفسير
الموقف من الأخلاق	ثابت بحسب مقررات النصوص	رؤية عقلية نسبية بحسب متغيرات الواقع
النظر إلى النفس الإنسانية	يقسمها إلى جانب روحي تحكمه رؤية عقائدية وجانب بيولوجي وفسيولوجي واجتماعي يخضع للتحليل العلمي والنظر العقلي	النفس الإنسانية منتج بيولوجي وفسيولوجي واجتماعي يخضع للتحليل العلمي مع الإقرار بضعف جدوى النتائج

هل يتعارض الإعجاز العلمي للقرآن الكريم مع القول بحيادية الإسلام مع العلوم الطبيعية

لعل يعترضنا البعض عند حديثنا عن حياد الإسلام العلمي ودعوته إلى المنهج التجريبي في العلوم والطبيعة بأن موضوع الإعجاز العلمي للقرآن الكريم يتعارض مع ذلك الحياد لأن الحديث عن هذا الإعجاز يعني أن للإسلام بعض الأحكام المسبقة بالنسبة للحقائق الطبيعية ومن ثم فإن هذا يتعارض مع حرية البحث العلمي.

وما نقوله هنا إن الفكر الإسلامي في عصور ازدهاره القديمة كان مبدعًا وحاسمًا في الكثير من القضايا التي قد تصيب العقول المعاصرة بالبلبلة والحيرة وأزعم أن هذا الفكر على مختلف جوانبه ما زال متقدمًا تقدمًا بالغًا على مختلف جوانب الفكر الإسلامي المعاصر وأن كثير من هذه الجوانب تحتاج إلى فاعلية الإبداع في التطبيق أكثر مما تحتاج إليها في التجديد والتطوير وأبرز ما يشار إليه في هذا السياق هو ما أحرزه هذا الفكر من تجديد وإبداع في علم أصول الفقه.

نعود إلى موضوعنا فنجد أنه على الرغم من تسليمنا بأن موضوع إعجاز القرآن المقصود في الآية ﴿ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ ﴾ هو الإعجاز الشامل في كل الأمور وكل العلوم بما في ذلك العقائد والأخلاق والتشريع والعلوم التطبيقية أيضًا وهو الأمر الذي تولاه بالشرح العلامة وحيد الدين خان في كتابه (الإسلام يتحدى) إلا أن المسألة تتخذ عدة مستويات. المستوى المباشر من المسألة هو ما كان يمكن أن يدركه العرب المواجهون بالتحدي في عصر نزول الوحي بوجه خاص ومن ثم فإن ما كان يدركه هؤلاء هو أن المقصود بهذا التحدي هو التحدي البلاغي على وجه الخصوص وما يؤيد ذلك هو التميز البالغ للعرب وللغة العربية في هذا الجانب والذين يغرهم الرشادة والإجمال في بعض اللغات الغربية تعميهم الفتنة عن إدراك أن رحابة اللغة العربية وتعدد مرادفاتها غير المتطابق تعبر عن مدى تميز هذه اللغة في القدرة على التعبير عن شتى خواطر فكر

ومشاعر النفس الإنسانية بعكس اللغات التي يتحدثون عن رشادتها لأن تلك الرشادة تعني في النهاية الاختزال العام لطرائق الفكر والمشاعر، ومن ناحية أخرى فإن الذي يكشف عظمة هذا الإعجاز البلاغي للقرآن هو أنه يأتي في هذه اللغة الرحيبة ليختار من بين مرادفاتها العديدة هذا النسق اللغوي الفريد الذي عجز الغرب في تاريخ عصورهم عن الإتيان بمثله والذي أسميه (بنهر الصخور) قاصدًا بكلمة نهر تلك العذوبة المتدفقة في سلاسة رائعة وكأنها نهر من الأنهار وكلمة صخور هو أن كلمة من كلمات هذا النهر بالغة الإعجاز والصلابة في مكانها وكأنها صخرة من الصخور.

يقول الإمام عبد القاهر الجرجاني في كتابه (دلائل الإعجاز) عن هذا الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم: (أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نظمه، وخصائص صادفوها في سياق لفظه، وبدائع راعتهم من مبادئ آية ومقاطعها، ومجاري ألفاظها، ومواقعها، وفي مضرب كل مثل، ومساق كل خبر، وصورة كل عظة وتنبيه، وإعلام وتذكير، وترغيب وترهيب، ومع كل حجة برهان، وصفة وتبيان، وبهرهم أنهم تأملوه سورة سورة، وعشرًا عشرًا، وآية آية، فلم يبلغ في الجميع كلمة ينبو بها مكانها ولفظة ينقل شأنها أو يرى غيرها أصلح هناك أو أشبه أو أحرى أو أخلق بل وجدوا اتساقًا بهر العقول وأعجز الجمهور ونظامًا والتآمًا، واتقانًا وإحكامًا لم يدع في نفس بليغ منهم ولو حك بنفوخه السماء موضع طمع حتى خرست الألسن عن أن تدعي وتقول وخزيت القروم فلم تملك أن تصول)[1].

أما الإعجاز فيما يتعلق بالأمور العقائدية والإنسانية والتشريعية فذلك نسلم به تمامًا لأنه يدخل في مقتضى إيماننا بالإسلام ذاته.

بقى أمر الإعجاز فيما يتعلق بالعلوم الطبيعية وهي تدخل في ما كان يسميه حكماء المسلمين بالدليل العقلي وهنا يمكن أن نطبق قواعد هؤلاء فيما يتعلق بتعارض الدليل السمعي (والمقصود به المأخوذ من النصوص) والدليل العقلي (ويدخل فيه عندهم دلائل الحس والتجربة) والتي حددها الإمام ابن تيمية في التالي:

"إن كان أحد الدليلين قطعيًا دون الآخر فإنه يجب تقديمه باتفاق العقلاء سواء أكان هو السمعي أو العقلي فإنه الظن الذي لا يدفع اليقين. وأما إن كانا جميعًا ظنيين فإنه يثار إلى

---

(١) دلائل الإعجاز: ص ٣٩.

طلب ترجيح أحدهما فأيهما ترجح كان هو المقدم سواء أكان سمعيًا أو عقليًا"[1].

والدليل القطعي هو الدليل القطعي الثبوت القطعي الدلالة. والقطعي الثبوت هو القرآن الكريم والحديث المتواتر، أما القطعي الدلالة هو أن يكون نصًا في المسألة أي أن يكون ظاهر الدلالة ظهورًا مباشرًا لا مجال للشك فيه.

وعلى هذا الأساس فإن القضايا العلمية التي جاءت بها الدلائل القطعية هي قضايا محدودة تم حسم أمرها بالموافقة من ناحية العلوم الطبيعية ومن أهم هذه القضايا العلمية قضية كروية الأرض.

وحقًا إن موضوع كروية الأرض لم يكن غائبًا عن علوم الأولين حتى عصر القرآن الكريم ولكن يبقى إعجاز القرآن في أنه حسم الخلاف حولها وقال بكروية الأرض في عدد من آياته.

إن أحدًا من أئمة المسلمين المستحقين لاسم الإمامة بالعلم ﷺ لم ينكروا تكوير الأرض ولا يحفظ لأحد منهم في دفعه كلمة بل البراهين من القرآن والسنة قد جاءت بتكويرها قال الله ﷻ: ﴿ يُكَوِّرُ ٱلَّيۡلَ عَلَى ٱلنَّهَارِ وَيُكَوِّرُ ٱلنَّهَارَ عَلَى ٱلَّيۡلِ ﴾.

وهذا أوضح بيان في تكوير بعضها على بعض مأخوذ من كور العمامة وهو إدارتها وهذا نص على تكوير الأرض ودوران الشمس كذلك وهي التي منها يكون ضوء النهار بإشراقها وظلمة الليل بمغيبها وهي آية النهار بنص القرآن قال تعالى: ﴿ وَجَعَلۡنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبۡصِرَةً ﴾.

وَمَا عَلِمْتَ مَنْ قَالَ إِنَّهَا غَيْرُ مُسْتَدِيرَةٍ - وَجَزَمَ بِذَلِكَ - إلا مَنْ لا يُؤْبَهُ لَهُ مِنَ الْجُهَّالِ.

وَمِنَ الأَدِلَّةِ عَلَى ذَلِكَ قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ ۖ كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسۡبَحُونَ ﴾.

وَقَالَ تَعَالَى: ﴿ لَا ٱلشَّمۡسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدۡرِكَ ٱلۡقَمَرَ وَلَا ٱلَّيۡلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسۡبَحُونَ ﴾.

قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ وَغَيْرُهُ مِنَ السَّلَفِ: فِي فَلْكَةٍ مِثْلِ فَلْكَةِ الْمِغْزَلِ، وَهَذَا صَرِيحٌ بِالاسْتِدَارَةِ وَالدَّوَرَانِ وَأَصْلُ ذَلِكَ: أَنَّ "الْفَلَكَ فِي اللُّغَةِ" هُوَ الشَّيْءُ الْمُسْتَدِيرُ يُقَالُ تَفَلَّكَ

---

(١) درء التعارض بين العقل والنقل.

نَدْيُ الْجَارِيَةِ إِذَا اسْتَدَارَ وَيُقَالُ لِفَلْكَةِ الْمِغْزَلِ الْمُسْتَدِيرَةِ فَلْكَةٌ ؛ لاسْتِدَارَتِهَا.

قال الشيخ عاصم القريوتي حفظه الله: ((يثبت الشيخ – أي: ابن باز – رحمه الله ويقرر كروية الأرض، كغيره من علماء الإسلام، وقد نقل شيخ الإسلام ابن تيمية الإجماع على ذلك في عدة كتب منها "العرشية" و"درء تعارض النقل والعقل" (٦/ ٣٣٩)، وانظر "رسالة في الهلال" من "مجموع الفتاوى" (٢٥/ ١٩٥)، ونقل الإجماع ابن كثير في "البداية والنهاية" كما في "آفاق الهداية" (١/ ١٧٣).

قال النيسابوري: (قال حكماء الإسلام: قد ثبت بالدلائل اليقينية أن الأرض كروية)[1]

ومن العجب أنه افتُري على الشيخ ابن باز – رحمه الله – في حياته بأنه ينكر كروية الأرض.

والشيخ موافق لعلماء الإسلام في هذه المسألة.

ولقد سألته (الكلام يعود للأستاذ عبد الرحيم الشريف) عام ١٣٩٥ هـ تقريبًا أو ١٣٩٤ هـ عن هذه المسألة وأن له كتابًا زعموا أنه له باسم "الباز المنقض على من قال بكروية الأرض": فعجب من ذلك، وسخر من هذا الافتراء كوكبة من أئمة الهدى ومصابيح الدجى ص١٦٧.

كما قال الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله: ((... أما ما نشرته عني مجلة "السياسة" نقلاً عن البيان الذي كتبه كتّاب وأدباء التجمع التقدمي في مصر من: إنكاري هبوط الإنسان على سطح القمر وتكفير من قال بذلك! أو قال إن الأرض كروية، أو تدور: فهو كذب بحت!! لا أساس له من الصحة، وقد يكون الناقل لم يتعمد الكذب ولكن لم يتثبت في النقل.

ومقالي مطبوع ومنشور وقد أوضحت فيه الرد على من أنكر هبوط الإنسان على سطح القمر، أو كفر مَن صدّق بذلك، وبيّنتُ أن الواجب على من لا علم لديه التوقف وعدم التصديق بذلك، وبيّنتُ أن الواجب على من علم لديه التوقف وعدم التصديق والتكذيب حتى يحصل له من المعلومات ما يقتضي ذلك.

كما أني قد أثبتُّ في المقال فيما نقلتُه عن العلاّمة ابن القيم رحمه الله ما يدل على

---

(١) تفسير النيسابوري: ج ٥ ص ٢٠٨.

إثبات كروية الأرض.)) مجموع فتاوى ومقالات الشيخ ابن باز (٩/ ٢٢٨)[1].

ولا بد أن يشار هنا أن الكثير من الآيات القرآنية الكونية وقف أمامها المفسرون في حيرة واندهاش حتى جاءت الاكتشافات العلمية الحديثة فقدمت تفسيرًا واضحًا لها فكان ذلك بمثابة شهادات علمية بالغة في إعجاز القرآن رغم وضوح حياد مثل هذه الآيات أمام البحث العلمي.

أما غالب مسائل الإعجاز العلمي في القرآن الكريم تحديدًا فهي إن كانت قطعية الثبوت ولكنها ليست قطعية الدلالة لأن الدلالة البلاغية لهذه الآيات هي مصدر الإعجاز الأساسي بحسب ما تقتضيه أقصى درجات الوعي والعلم للمعاصرين لنزول القرآن، وتبقى الدلالة العلمية بعد ذلك دلالة ظنية هذا فيما ليس نص في المسألة كالقول بكروية الأرض كما ذكرنا من قبل.

وعلى هذا فإن القضايا التي جاءت في القرآن الكريم التي تدخل في إطار الدليل الظني لا تمثل عائقًا أمام البحث العلمي الحر ولا تنفي بأية حال القول بحياد الإسلام أمام قضايا العلوم الطبيعية لأنه على فرض إن قام تعارض بين هذه الدلالة الظنية مع حقيقة علمية محسومة قدمت هذه الحقيقة على هذه الدلالة الظنية.

أما إذا عارضت هذه الدلالة الظنية نظرية علمية ظنية فعند ذلك يطبق كلام ابن تيمية "وأما إن كانا جميعًا ظنيين فإنه يثار إلى طلب ترجيح أحدهما فأيهما ترجح كان هو المقدم سواءً كان سمعيًا أم عقليًا".

(١) المنقولات عن ابن تيمية وابن حزم والنيسابوري وابن باز نقلاً عن الأستاذ عبد الرحيم شريف- علماء الإسلام يجمعون على كروية الأرض- موقع موسوعة الإعجاز العلمي.

جذور العلمانية

لماذا اختص الفكر الإغريقى بالطريقة العلمانية فى التفكير؟

قلت فيما سبق العلمانية عندنا هى:

الاقتصار على العقل البشرى وخبراته فى إدراك الحقائق وتصريف شئون الحياة.

والذى يعنيه هذا التعريف هو إقصاء أى مصادر أخرى غير العقل وخبراته فى إدراك حقائق الأمور، والطريقة التى يجب انتهاجها فى الحياة التى نعيشها.

فكل مايتعلق بالإجابة عن الأسئلة المصيرية للنفس الإنسانية مثل:

لماذا جئنا؟

وإلى أين نمضى؟

وهل الله موجود أم غير موجود؟

وهل لهذه الحياة هدف وغاية؟

وما الذى يجب علينا أن نفعله فى هذه الحياة؟.

كل ذلك يجب الإجابة عليه من خلال العقل وخبراته ومن ثم يتم إقصاء المصادر الأخرى التى تجيب على ذلك مثل الأديان والأساطير والعادات والتقاليد والموروثات الثقافية والحضارية للشعوب.

وهذا هو ما تم بالفعل فى نطاق الفكر الإغريقى على وجه الخصوص فلم يزعم الحكماء البارزون فى الحضارات الأخرى أنهم قد اعتمدوا على عقولهم فقط أو على الناتج العقلى الإنسانى بوجه عام فى إدراكهم للحقائق أو فى إرشاداتهم وتعاليمهم للناس.

فلم يزعم زرادشت فى فارس أو جوتاما بوذا فى الهند أو كونفوشيوس فى الصين أنهم يأتون بحكمتهم من خلال الناتج الفكرى للعقل وخبراته ويقصون المصادر المعرفية الأخرى التى تجيب عن ذلك.

فقد كانوا يرتكنون على الدين بوجه خاص فى استلهام حكمتهم بل وكثيرًا ما كانوا يحددون مهمتهم فى التجديد وإبطال التحريف.

وقد يكون سقراط هو الاستثناء اليونانى الخاص الذى ينحى هذا المنحى بعيدًا عن التوجه العلمانى لقومه كما سيبين بعد قليل.

أما الحكماء الأنبياء فلسنا بحاجه لبيان تناقض منحاهم المعرفى مع التوجه العلمانى

وقد علمنا عن طريف الدين أن الأنبياء مثل إبراهيم فى العراق وغيرها وإسماعيل فى بلاد العرب ويوسف وموسى فى مصر عليهم السلام جميعًا قد قادوا شعوبهم إلى التوحيد والمعرفة من خلال الوحى قبل مجيء فلاسفة الإغريق بقرون عديده فلم يزعم زرادشت (٦٢٨-٥٥١قبل الميلاد) أنه أتى بحكمته كنتاج عقلى له أو لمن سبقوه، وإنما أعلن أنه يلبى نداء الله الذى دعاه منذ البداية[١].

وتعاليم زرادشت التى وصلت إلينا فى سبعة عشر ترنيمة تكشف عن أن حماسه وحبه لله وحكمته كانت أمورًا مذهلة:

فالله عند زرادشت هو السيد المهيمن الحكيم خالق السموات والأرض وهو الأول والآخر، والزرادشتيون يحبون العالم ويؤمنون بأن الحياة تعلمنا أن الله هو الموجود الأعظم والأفضل والأسمى من حيث الفضيلة والاستقامة والخير والحياة فى العقيدة الزرادشتية صراع بين الخير والشر ينتصر فيها الخير فى النهاية.

وتوزن أفعال الإنسان بعد الموت بميزان فمن رجحت حسناته سيئاته انتقل الى السماء، ومن رجحت سيئاته حسناته ذهب إلى الجحيم حيث ينال العقاب المناسب لجرائمه.

بل إن الدين الزرادشتى يحتم على أتباعه خمس صلوات بعدد أقسام اليوم الخمسة.

وللزرادشتية تعاليم اجتماعية فعالة؛ فالعمل هو ملح الحياة لكن خلق الشخصية لا يعبر عنه فقط فيما يفعل المرء، ولا بقول رجل أو إمرأة بل بأفكارهم.

ولا بد للناس أن يقهروا بعقولهم الشكوك والرغبات السيئة وأن يقهروا الجشع بالرضا والغضب بالصفاء والسكينة والحسد بالصدقات والحاجة باليقظة والنزاع بالسلام والكذب بالصدق[٢].

اما جوتاما بوذا الذى عاش فى القرن السادس قبل الميلاد فقد أعلن موقفه قائلاً:

"سمعت صوت بداخلى يقول بقوة: نعم فى الكون حقًا أيها الناسك. هناك حق لا ريب فيه، جاهد نفسك حتى تناله"[٣].

ولفظ بوذا نفسه يعنى الواحد المتيقظ وأعلن بوذا أنه ليس إلا واحدًا من البوذات السابقين[٤].

---

(١) جفرى بارندر- المعتقدات الدينية لدى الشعوب: ص ١١٦.

(٢) المرجع السابق: ص١٢١.

(٣) المرجع السابق ص ٢١٩بالهامش.

(٤) فلسفة للشعوب الشرقية.

ويسجل التراث البوذى أسماء مالا يقل عن ٢٤بوذيًا سبقوا بوذا جوتاما، وقد ظل فترة من الوقت يعمل جاهدًا فى السعى وراء الحقيقة الروحية من خلال منهج الزهد حتى اقترب كثيرًا من الموت، ولكنه كما أخبر بعد ذلك بعد ليلة من الصراع الروحى أمكنه أن يتغلب على جميع العوامل الشريرة التى تربط الناس فى رأى البوذية بهذا العالم الفانى الناقص وهكذا استيقظ بوذا ودخل فى نطاق الوجود الأزلى المتعالى (لاحظ أن الحقيقة هنا لا تأتى بطريقة تراكمية كما هو حادث فى التراث الفكرى العلمانى وإنما هى حالة يقظة). ثم كرس الفترة الزمانية من حياته الفانية لإعلان الحقيقة الأزلية التى أيقظته[1].

والشيطان دائمًا يطارد بوذا لكنه ينتصر عليه دائمًا. وكانت تعاليم بوذا توجه إلى كل الناس بغير استثناء سواء كانوا من علية القوم أو من أراذلهم، وكان يتم التعبير عنها بألفاظ يسيرة المعنى حتى لأبسط الناس، وذلك على خلاف تعاليم البراهمة وغيرهم من فلاسفة الهند القديمة والقواعد الأخلاقية الخمس الأساسية فى البوذية" يمكن ترجمتها على الوجه التالى:

"أتعهد بالإحجام عن إلحاق أى أذى بالكائنات الحية وألا آخذ شيء لا يعطى لى وبأن أمتنع عن الممارسات الجنسية اللا أخلاقية وعن الكذب وتناول الخمر والمخدرات التى تذهب العقل"[2]

ويقال إن أول موعظة ألقاها بوذا عن الحقيقة الخالدة كانت فى الهواء الطلق تحت شجرة الزيتون[3].

وعلى الرغم من النزعة العقلية لدى كونفوشيوس (٥١١-٤٧٩ ق.م) فإنه يرشد تلاميذه إلى دراسة كتاب "الوثائق التاريخية" وهو مجموعة من السجلات التى تتعلق أساسًا بأسرة تشو الغربية (من أهم الأسر الحاكمة فى تاريخ الصين التى أرشد كونفوشيوس بحذو تقاليدها فى الحكم) وإن لم تكن مقصورة عليهم و"كتاب الأغانى" الذى يحتوى ضمن أشياء أخرى على ترانيم شعائرية لملوك أسرة تشو الأول. وقد رأى كونفوشيوس فى إستعادة القيم والممارسات المعروفة فى هذا العصر الذهبى للحكم

---

(١) جفرى باريندار- المعتقدات الدينية لدى الشعوب ص٢١٩.

(٢) المرجع: السابق ص٢٢٦

(٣) ويربط هؤلاء بين ذلك وبين الآية الكريمة ﴿ وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ ۝ وَطُورِ سِينِينَ ﴾ (التين: ١- ٢) على أساس أن التين رمز لجوتامابوذا والزيتون رمز لعيسى عليه السلام وطور سينين لموسى وأن تقديم التين على الزيتون إشارة إلى أن ظهور بوذا كان قبل ظهور عيسى. راجع في ذلك كله الأستاذ حامد عبد القادر في كتابه "بوذا الأكبر" ص ٥٤ – ٥٧.

الإمبراطورى الصينى الإجابة الأساسية على مشكلات دولة المدينة ولجأ إلى نصوص الكتابين السابقين بإعتبارهم سلطته المرجعية[1].

ومع ذلك فقد كان سيء الظن جدًا بغالبية الأرستقراطيين الذين كان يقصدهم بقوله: ومن الصعب أن نتوقع أي شيء من أناس يمتلئون من الطعام طوال اليوم في حين أنهم لا يستعملون عقولهم في أي سبيل على الإطلاق، بل إن المقامرين يفعلون شيئًا، وفي هذه المرتبة هم خير من هؤلاء الكسالى[2].

ولم يكتف كونفوشيوس بذلك بل غير استعمال كلمة نبيل ذاتها تمام التغيير "إن أكد أي رجل يمكن أن يكون نبيلاً بعيدًا عن الأنانية وعادلاً وشفيقًا، ومن ناحية أخرى أكد أنه لا يمكن اعتبار الإنسان نبيلاً على أساس المنبت لقد كان هذا وحده موضوع سلوك وشخصية"[3].

وعلى الرغم مما يقوله الرواة عن تجنب كونفوشيوس للمواضيع الدينية فإن "هناك فقرات عديدة يتحدث فيها كونفوشيوس عن السماء الإله الأساسي عند الصينيين ويبدو أنه أحس في الحقيقةَ بأنه قد عهدت إليه السماء شفاء علل العالم الصيني وكان أمله أن السماء لا ترضى له أن يخفق، وقد أضاف ذات مرة عندما صاح يائسًا من أنه لم يكن هناك من أحد يفهمه:

"ولكن السماء تفهمني"[4].

هكذا نرى في النهاية أن كونفوشيوس على الرغم من عقلانية تعاليمه لم يعمل على إقصاء الدين والموروثات الثقافية من مصادره المعرفية وإن اختلفت توجهاته عن النظرة التقليدية لهما.

وسقراط (٤٦٩-٣٩٩ق.م) كان "يعتقد أنه يحمل في عنقه أمانة سماوية؛ وأن الله أقامه مؤدبًا عموميًا مجانيًا يرتضي الفقر ويرغب عن متاع الدنيا ليؤدي هذه الرسالة الإلهية"[5].

---

(١) جفري بارندر – معتقدات الشعوب القديمة: ص ٢٨٤ – ٢٨٥.

(٢) هـ.ج. كريل – الفكر الصيني: ص ٤٣.

(٣) المرجع السابق: ص ٤٥.

(٤) المرجع السابق: ص ٥٥.

(٥) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية (النهضة المصرية): ص ٥١.

واتهم أمام قضاء أثينا بأنه "لا ينكر آلهة المدينة ويقول بغيرهم ويفسد الشباب"[1].

وكانت من أهم تهمه أيضًا "ذلك الصوت الذي كان سقراط يقول: إنه يسمعه في نفسه ينهاها كلما اعتزم فعلاً ضارًا به وهو لا يدري ولأن يسميه بالروح الإلهي ولا ينسبه لإله معين أي من آلهة الإغريق".

ويتنبئ سقراط المحكمة "بأن الواجب يقضي عليه بأن يلبي الأمر الإلهي بالبحث في دخيلة نفسه، وفي الآخرين حتى ولو كان في ذلك يخاطر بعداوة الدولة.. ويصف بعد ذلك نفسه بأنه داعية ونذير للدولة، ويتحدث عن صوت داخلي يوجهه على الدوام"[2].

ما أردت قوله من كل ما سبق هو أن طريقة التفكير العلماني التي تقتصر على العقل وخبراته في الإدراك المعرفي، وتقصي المصادر المعرفية الأخرى هي وجهة انتهجها الفكر الإغريقي بوجه خاص على خلاف الحضارات الأخرى التي كانت تعتمد على الدين أو الموروثات الثقافية أو كليهما بجانب الإدراك العقلي.

ولكن هناك أمرًا آخر على أهمية بالغة أردت الإشارة إليه من سردي السابق للرؤى المعرفية والعقائد لأبرز حكماء الحضارات القديمة هذا الأمر هو أنه لا توجد أدلة قاطعة تستطيع أن تنفي احتمال أن هؤلاء الحكماء العظام كانوا أنبياء.

وقبل أن تفغر الأفواه عجبًا أريد أن أنوه إنني لا أذهب في ذلك إلى أكثر من الاحتمال، وذلك لانعدام الأدلة القاطعة التي تنفي ذلك، ومع المزيد من التأمل والتمهل في التفكير نجد التالي:

أن هؤلاء الحكماء أعلنوا جميعًا أن هاتفًا إلهيًا هو الذي دعاهم إلى هذه الرسالة (أو ما شابه ذلك) وأنه ينفذون إرادة السماء.

إن التعاليم الأخلاقية الأساسية لهؤلاء الحكماء تكاد تكون واحدة وقبل كل ذلك أما ما يعترضنا من بعض الخلافات العقائدية بين عقائد هؤلاء الحكماء وبين ما حدثنا به الإسلام عن عقائد الأنبياء فيمكن تفسيره وفق الحقائق التالية:

إن العقيدة الإسلامية تذهب إلى تطابق عقائد الديانتين اليهودية والمسيحية في أصولها الأولى معها وأن مرجع الخلاف الواقع يعود إلى ما حدث من انحراف في

---

(١) المرجع السابق: ص ٥٥.

(٢) بريز اندرسل حكمة الغرب عالم المعرفة (الكويت) ت: ج١ ص ١٠٢.

الديانتين بعد ذلك.

إن حقيقة العقائد الصحيحة لهؤلاء الحكماء أمر يكاد يكون من المستحيل الوصول إليه ومن ثم فإن الخطأ العلمي اعتبار ما هو معروف الآن عن عقائدهم هو الأمر الصحيح وعلى ذلك فإنه من التعسف الشديد الذهاب إلى استحالة لاحتمال كون هؤلاء الحكماء أنبياء بالمنظور الإسلامي للأنبياء.

إن مجرد معرفة تاريخ حياة هؤلاء الحكماء على وجه اليقين أمر شديد الصعوبة أما معرفة حقيقة عقائدهم فهو ضرب من ضروب المستحيل.

يقول جفري بارندر[1] عن زرادشت:

"قيل إن زرادشت قد مارس نشاطه في شمال شرق إيران ويؤرخ له من الناحية التقليدية بـ (٦٢٨-٥٥١ق.م) والواقع أنه ربما عاش في فترة مبكرة عن ذلك التاريخ ونحن لا نعرف عن تفاصيل حياته إلا أقل القليل".

ويقول[2] عن مصادر ديانته:

"الكتاب المقدم عند الزرادشتيين هو الابتساق وليس من المرجح أن يكون قد تم تدوينه قبل القرن الخامس الهجري لكن جزءًا من مادة هذا الكتاب يرجع إلى ما قبل هذا التاريخ بفترة طويلة وربما يرجع لما قبل الحقبة الزرادشتية ولسوء الطالع لم ينج الابتساق كله من تخريب الزمن".

أما جوتاما بوذا تؤرخ كتب التقاليد البوذية لولادته في سنة ٦٢٣ق.م بينما ذهب الكثير من العلماء من حوالي سنة ٥٦٠ إلى ٤٨٠ق.م[3].

أما عن مذهبه فيقول عنه هـ.ج. كريل[4]: "ويختلف العلماء حتى فيما يتصل بأسس تعاليمه. وكل ما نستطيع أن نفعله هو أن نشق طريقنا بعناية وسط تلك الأجزاء من التعاليم التقليدية التي يبدو أن غالبيتهم قد تقبلوها على أنها صحيحة".

ويقول هـ.ج. كريل[5] عن كونفوشيوس:

---

(١) المعتقدات الدينية لدى الشعوب: ص ١١٦.

(٢) المرجع السابق: ص ١١٧، ١١٨.

(٣) هـ.ج. كريل – الفكر الصيني: ص ٢٣٠.

(٤) المرجع السابق: نفس الصفحة.

(٥) الفكر الصيني: ص ٤٢ انظر أيضًا كريل. كونفوشيوس "الرجل والأسطورة": ص ٧-١١، ٢٩١-٢٩٤.

"مما يصعب محاولتنا فهم كونفوشيوس هو ضخامة الأساطير والأحاديث المنقولة التي تجمعت حول اسمه طوال القرون حتى صار من الصعب أن نعرف الحقيقة وتتبعث مثل هذه التعقيدات إن لم نقل التصريفات عن عاملين اثنين مختلفين تمام الاختلاف فمن ناحية يلاحظ أن المؤمنين به رغبوا في أن يمجدوه، ومن ثم قاموا بتلك الأعمال المخلصة مثل وضع تاريخ دقيق لتسلسل نسبه يرجعه إلى الأباطرة. ومن ناحية أخرى فقد عمل أولئك الذين كانوا يرون أن مصالحهم مهددة من جانب هذا المفكر الثائر على إحباط هجماته على الامتيازات الحصينة بتحريف وتمويه ما كان عليه أن يقوله، وقد نجحوا في ذلك نجاحًا جزئيًا، ومن ثم فإن سبيلنا الآن الوحيد هو أن نتغاضى تمامًا عن القصة التقليدية عن حياته وعن فكره وأن نثق فقط في الأدلة القديمة التي يمكن انتزاعها من الوثائق التي يمكن إقامة الدليل على أنها قديمة ويمكن الاعتماد عليها".

وبالنسبة لسقراط فيقول بريتر اندرسل عن حياته:

"إنه ربما كان الفيلسوف الوحيد الذي يعرف الجميع اسمه على الأقل على أننا لا نعرف عن حياته الكثير"[1].

ويقول عنه الأستاذ يوسف كرم: "إذا أردنا أن نصور شخصيته وأن نقيد آراءه (وهو لم يعن بالكتابة قط) اعترضنا تضارب الروايات، وتباين المذاهب الصادرة عنه"[2].

أما عن الحديث عن كون محاولات أفلاطون معبرة عن آرائه فيقول الدكتور فؤاد زكريا في تصدير لكتاب بريترا اندرسل (حكمة الغرب): "يختلف كثير من مؤرخي الفلسفة مع رسل في رأيه القائل أن سقراط كان صاحب نظرية المثل أو الصور، وأن محاورات أفلاطون التي كان سقراط هو المتحدث الرئيسي فيها كانت تعبر عن أفكار سقراط بالفعل[3].

وفي الحقيقة فإن الشرح التوضيحي الذي يقوله كريل عما حدث عن حقيقة حياة كونفوشيوس وفكره يمكن تعميمه بالنسبة لكل هؤلاء الحكماء بل قد يعجب القراء أن معظم هذا الكلام ينطبق أيضًا على العديد من الأنبياء مثل إبراهيم وموسى بل والمسيح نفسه وجه نظر العلماء الغربيين، والشخص من أصحاب العقائد الكبرى في العالم الذي

---

(١) حكمة الغرب: ج١، ص ١٠٢.

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية: ص ٥٠.

(٣) حكمة الغرب: ص ١٣.

يثق العلماء في حقيقة وجوده والقصة الحقيقية لحياته والكتاب المقدس المنقول عنه هو النبي ﷺ.

فإذا طبقنا على سبيل المثال: ما حدث من تحريف من وجهة النظر الإسلامية في العقيدة المسيحية على الفوارق العقائدية بين الزرادشتية والإسلام لربما وجدنا أن المسافة بين العقيدة الزرادشتية والإسلام قد تقارب المسافة بين العقيدة المسيحية والإسلام.

ففي المسيحية قد تحول الإله الواحد إلى ثالوث والنبي إلى إله والأم إلى إلهة أيضًا وقتل الإله على الصليب من أجل افتداء البشر هذا غير الأيقونات والعشاء الرباني وباقي مسائل الكهنوت. وفي الزرادشتية فإن الفارق العقائدي الأكبر بينها وبين الإسلام هو تحول الشيطان إلى إله (وإن كان أقل قوة من الله العظيم القدير عندهم) ومسألة النار المقدسة.

أما مسألة الخلاف في الشرائع بين تعاليم هؤلاء الحكماء وتعاليم الديانات السماوية التي يعترف بها الإسلام فهو أمر يخضع لاختلاف الظروف التاريخية التي نشأت فيها هذا المذاهب كما هو واقع بين شرائع الديانات السماوية نفسها.

لماذا مضيت في هذا الحديث الطويل بعض الشيء عن عدم وجود أدلة يقينية يمكنها نفي احتمال أن هؤلاء الحكماء كانوا أنبياء؟.

الدافع وراء ذلك هو أنه في الصراع الفكري المحتدم بين الدينيين والعلمانيين ينقد العلمانيون موقف خصومهم الدينيين بدعوى فحواها:

أنه لو كان الدين حقيقة فكيف يمكن تفسير كل هذا التناقض بين الأديان؛ وإذا كان أهل الشرق الأوسط يؤمنون بأن إلههم قد دفع إليهم بالعديد من الأنبياء لهدايتهم فكيف من الممكن أن يترك أهل الحضارات الأخرى دون أنبياء ومن ثم دون هداية؟

وأعتقد أننا قد أجبنا في الصفحات السابقة عن ذلك.

ولكن قد يثور هنا تساؤل آخر هو:

إذا صح الفرض بأن هؤلاء الحكماء كانوا أنبياء" فأين أتباعهم من الموحدين فليس من المعقول ألا يبقى بعدهم أحد على التوحيد.

يمكننا أن نجيب على ذلك بأن المنطقي أن يكون هؤلاء الأتباع هم الأقوام الذين سارعوا إلى الدخول في الإسلام في أول انتشاره.

ومثالهم في ذلك الآرينيين من المسيحيين (أتباع) القديس آريوس (٢٥٦-٣٣٦م) الذي

كان متهمًا بأنه لا يقر بغير إله واحد، ويقول عنه القديس هيليردي بواتييه "إنه يقر بأنه لا يوجد سوى إله واحد وهو وحده الحق حتى يمنع أن الرب أن يكون ربًا"[١] حيث يعلق الفيلسوف رجاء جارودي عن ذلك بقوله: "هذه المناقشة اللاهوتية تتيح لنا فقط أن نفهم لماذا كان انضواء هؤلاء الآريوسيين (أتباع أريوس) في ظل الإسلام سريعًا جدًا فقد اعتنقوه عندما ظهر، وهو الذي قام على أساس رفض ألوهية عيسى واتخذ من هذا الرفض نقطة مركزية في جداله مع الكنيسة في فلسطين وفي سائر البلاد التي كانت يوجد فيها الآرينسيون أو ما شابهها (من النساطرة والبريسليين.. الخ) فالوحدانية في الإسلام ولدى الآريوسيين تنفي الثالوث كما تمت صياغته في لغة الثقافة الإغريقية في نيقيه"[٢].

تناقض عقائد الإغريق مع الأخلاق والعقلانية

والتناقض بين الدين والعقلانية يجد جذوره في الحضارة الإغريقية القديمة التي تعتبر الحضارة الغربية امتدادًا طبيعيًا لها، فلم يكن بالديانة الإغريقية المستمدة من الأساطير الإغريقية القديمة ما يغري العقول اليونانية الكبيرة إلى الإنصات إليها، فالصورة التي رسمها هوميروس مثلاً للآلهة اليونانية في الإلياذة تجعلهم ذوي طبيعة محدودة "لقد أطلق الباحثون على قصائد هوميروس اسم إنجيل الإغريق وهي إن لم تكن كذلك فقد كانت مسئولة أكثر من أي عامل فردي عن تثبيت وتدعيم صورة الآلهة الشبيهة بالبشر في أذهان الناس. غير أنه من الأهمية بمكان أن نتذكر أن هناك قوة القدر التي تعني أن زيوس (كبير آلهة اليونان) قد يستطيع تحدي القدر لكن من الخير له ألا يفعل"[٣].

بل لقد كان راسخًا في تصور اليونان في عصورهم المبكرة أن هناك تزاوجًا ومعاشرة بين بعض الآلهة بما فيهم زيوس وبين بعض البشر فالتداخل بين البشر والآلهة لديهم كبير جدًا إلى الحد الذي "تجد فيه البشر والآلهة يكادون أن يقتربوا من التساوي بل وترجح فيه كفة البشر عن الآلهة أحيانًا"[٤].

---

(١) نقلا عن رجاء جارودي – فلسطين أرض الرسالات الإلهية: ص ١٨٢.

(٢) المرجع السابق: نفس الصفحة.

(٣) المعتقدات الدينية لدى الشعوب: مجموعة من الكتاب تحت إشراف جفري بارندر، ترجمة: إمام عبد الفتاح: سلسلة عالم المعرفة، ص ٦٨.

(٤) دكتور لطفي عبد الوهاب يحيى: الأسطورة في مأساة أوديب ملكًا بحث منشور بمجلة عالم الفكر، عدد ديسمبر ١٩٨٦.

وفي ملحمة الأوديسة تجد الإلهة أثنيا تتغزل في البطل اليوناني أديسوس فتقول: "إنك تفوق البشر والآلهة مكرًا ودهاءً وكلانا يتقن الكذب الذي ينفع ولا يضر، فأنت بين البشر أرجحهم عقلاً وأوضحهم لسانًا، وأنا بين الآلهة أكثرهم وأخصبهم خيالاً".

وما تذكره الأساطير من أفعال غير محترمة لتلك الآلهة ما كان ليجعلها جديرة بالاحترام بله التقديس فالسطو والخطف والاغتصاب والخيانة هي أمور لصيقة بها، وهو الأمر الذي له انعكاسه على الضمير الإنثربولوجي الغربي، فإسم القارة نفسه (أوروبا) مأخوذ عن إيروبا ابنة ملك مدينة صور التي رآها زيوس (كبير الآلهة لديهم الذي لا تنتهي فضائحه) فهام بها حبًا، ولكي يفوز بها تقمص شكل ثور وديع وراح يقفز حولها، وهي تمشي على الساحل الفينيقي حتى تمكن من إغرائها بالركوب فوق ظهره وقفز في الماء حاملاً حبيبته إلى كيريت، وهناك أنجب منها ثلاث ذكور، وبلوتو (إله العالم السفلي) يختطف الإلهة كوري ويغتصبها في مملكته تحت الأرض.

وأفروديت (إلهة الحب) تخون زوجها هيفاستوس (إله النار) مع الإله أزيس (إله الحرب). فيصنع هيفاستوس شبكة من حديد، ويلقيها عليهما ليضبطهما متلبسين، وكان يضم إلى مصاف الآلهة العديد من الأباطرة والملوك والقادة مثل الإسكندر الأكبر وهو الأمر الذي تعلمته روما من اليونان فضم مجمع آلهتها الإمبراطور أوغسطس إليه (وهو اوكتافيو الذي هزم القائد مارك أنطونيو عاشق كليوباترا في معركة أكتيوم) وأنطونيو نفسه أصبح أوزوريس إله المصريين حتى أن فسبازيان أحد قادة روما الشهيرين بالدعابة عندما شعر بسكرات الموت تقترب صاح: "آه يا عزيزي والأسفاه أظن أنني صائر إلى أن أكون إلهًا"[1].

فآلهة الأولمب أدنى من أن تكون محل قداسة واحترام وإلهام لدى عقول فلاسفة الإغريق.

فلأن حضارة الإغريق حضارة بدائية جدًا مقارنة بالحضارات الأخرى، حيث يمكن التأريخ لها بحوالي ١٥٠٠ سنة قبل الميلاد على أفضل الأحوال يقول بريتراندرسل: "إن الحضارة اليونانية حضارة متأخرة بالقياس إلى حضارات العالم الأخرى. إذ سبقتها حضارتا مصر وبلاد ما بين النهرين بعدة ألوف من السنين"[2] لذا "فالآلهة اليونانية القديمة لم تكن قط مفارقة أو متجاوزة، وظلت الوثنية اليونانية بدائية لأقصى حد لا

---

(١) المعتقدات الدينية لدى الشعوب: ص ١٠٤.

(٢) حكمة الغرب: ج١، ص ٢٢.

تعرف أي تجديد. وظلت الآلهة متساوية كل إله يمثل عنصرًا طبيعيًا دون الوصول إلى درجة أعلى من التجريد والتوحيد.. وتظهر بدائية المنظومة الوثنية في أن الآلهة لم ترسل للإنسان أي نظم أخلاقية متجاوزة لعالم الصيرورة"[١].

وكما يقول بريرتاندرسل: "فإن مجمع الآلهة في جبل الأولمب فهو حشد صاحب من السادة الذين يعيشون حياة خشنة قاسية، والعقيدة الدينية كما تبدو في ملحمتي هوميروس تكاد تكون بلافاعلية"[٢].

ويتحدث الأستاذ يوسف كرم عن آلهة الأولمب فيقول: "نحن هنا في أحط دركات التشبيه وبإزاء أوقح أشكال الاستهتار. نرى العاطفة الدينية ضعيفة إلى حد العدم والمبادئ الخلقية مقلوبة رأسًا على عقب"[٣].

وهكذا هاجم فلاسفة المدرسة الأيونية (أول مدرسة فلسفية إغريقية) المعتقدات الدينية الإغريقية فهاجم اكزينوفان (٥٧٠-٤٨٠ق.م) النزعة التشبيهية تشبيه الآلهة بالبشر) زاعمًا أن الثيران يمكن أن تصنع لنفسها أصنامًا مماثلة من الثيران كما تصنع الأسود أصنامًا للأسود. كذلك أنكر انكساجوراس ألوهية الشمس وذهب إلى أنها حجر أحمر ملتهب أكبر حجمًا من جبل البليونيز (شبه جزيرة المورة)[٤].

أما ثاوافرسطوس الفيلسوف اليوناني الذي خلف أستاذه أرسطو في زعامة المدرسة الأرسطية فإنه يذكر المعتقدات الإغريقية متهكمًا وهو يقول: "ومن الخير أن نتذكر أن القائد العسكري ورجل الدولة الأثيني بعد موت بركليس واسمه نكياس فقد جيشين عام ٤١٢ ق.م لأن عرافين نصحاه أن ينتظر بعد خسوف القمر في ٢٧ أغسطس ثلاث مرات تسعة أيام"[٥].

ونحن نتحدث هنا عن التيار الأصيل في الفلسفة الإغريقية أي تيار الفلاسفة الذين نشأوا بين أناس يعتقدون بالعقيدة الأوليمبية، ومن ثم كان رفضهم لها وهو تيار لأيونيين والإيليين وأفلاطون وأرسطو والأبيقوريين. بخلاف تيار ضئيل لم ينعكس تأثيره كثيرًا

---

(١) عبد الوهاب المسيري – موسوعة العلمانية – تاريخ الفكر العلماني في الغرب: ص ٣.

(٢) حكمة الغرب: ج١، ص ٢٧.

(٣) تاريخ الفلسفة اليونانية: ص ٣، ٤.

(٤) جفري بارندر المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ص ٧٦.

(٥) المرجع السابق، ص ٨١.

على الفلسفة الغربية الحديثة وهو التيار الصوفي للديانة الصوفية والذي يمثلها بوجه خاص الفيثاغورثيون.

بهذه الطريقة في التفكير المجرد حاول طاليس أول الفلاسفة الإغريق المعروفين إرجاع مبدأ الأشياء جميعًا إلى الماء، أما انكسيمندر فقد أطلق على المادة الأصلية للأشياء اسم (اللامحدودية) أي أنها تجمع لا نهائي للمادة يمتد في كل الاتجاهات، ومن هذا الأصل ينشأ العالم وإليه سيعود آخر الأمر"[1].

أما انكسيمندر فقد اعتقد أن هذه المادة الأساسية هي الهواء.

وأهم فلاسفة المدرسة الأيونية هو هرقليطس (٥٣٦-٤٧٠) (وإن كان ينتمي إلى مدينة أفسوس) وعلى الرغم من أنه كان جاهلاً بالطبيعة جهلاً فاضحًا كما سنبين فيما بعد إلا أنه كان له فكرتان من أهم الأفكار تأثيرًا في الفلسفة الحديثة.

الأولى: هي فكرة الصيرورة الدائمة والتي تتمثل في صورتين أولاهما جريان الماء حيث يقول: أنت لا تنزل النهر الواحد مرتين فإن مياهًا جديدة تجري من حولك أبدًا" والصورة الأخرى هي اضطرام النار فهي عنده المبدأ الأول الذي تصدر عنه الأشياء وإليه تعود[2].

وبهذا المعنى "أنكر هرقليطس أي ثبات أو خلود وأكد أن الكون متغير متحول دائمًا فلا شيء يدوم على حال معين لحظتين متتابعتين. فالصيرورة أو التغير الدائم هو الحقيقة الواحدة"[3].

وينسب مؤرخو الفلسفة فكرة التوحديين الأضداد إلى هرقليطس (وهي الفكرة ذات الأثر الخطير في الفلسفة الجدلية لدى هيجل وماركس). فقد كان يرى أن الواحد هو الآخر وأن الأضداد تنسجم في وحدة واحدة وكما جاء في عبارته فإن الطريق الصاعد هو نفسه الطريق النازل" وكذلك "الخير والشر واحد" ومن هنا وسواء كان قصد ذلك هرقلطيس أو لم يقصد فإنه قدم بأفكاره نواة للفكر السوفسطائي.

وقد ذهب هرقليطس إلى أن أصل الكون هو النار (المبدأ الواحد) والكون موجود منذ الأزل لم يخلقه إلهًا أو بشر إنما نشأ بذاته فكل شيء يخرج من النار وإلى النار

---

(١) برتراندرسل – حكمة الغرب: ج١، ص٣٥.

(٢) المرجع السابق: ص ٣٦.

(٣) عبد الوهاب المسير: موسوعة العلمانية (مرجع سابق): ص ٣.

يعود. ولكن النار هي في الواقع محاولته في التعبير عن فكرة التغيير حسب نمط. فالنار تتغير ولكنها ثابتة وهي محركة للأشياء الأخرى ولا تتغير هي. ولذا فقد قال هرقليطس أن النار هي الإله "الإله نهار وليس شتاء وصيف حرب وسلم وفرة وقلة" ولكنه (مثل النار) يأخذ اشكالاً مختلفة. والإله غير مكترث بالبشر، وبأفكار الإنسان الخاصة بالعدل والشر والخير. فالإله في واقع الأمر هو العملية الكونية التي ليس لها مضمون إنساني أخلاقي.

ويمكن القول إن ما نراه هنا هو الظهور التدريجي لفكرة الحتمية التاريخية بل والقانون الطبيعي الذي تخضع له كل الظواهر (الطبيعة والإنسان). وهي الفكرة التي أصبحت محورية في الحضارة الغربية الحديثة. والنفس الإنسانية ليست منفصلة أو مستقلة عن الحياة العامة الكونية التي تغمر الوجود وتتغلغل في أجزائه وأنحائه[1].

ومن أهم الفلاسفة الإيليين (نسبة إلى إيليا التي بناها الأيونيون بعد هروبهم من الفرس) بارمنيدس الذي رأى الثبات في الوجود وهاجم أفكار هرقليطس، وكانت من أهم أفكاره "أنا ما هو موجود فهو موجود ولا يمكن ألا يوجد" وأن "الوجود موجود واللاوجدود ليس موجوداً، ولا مخرج من هذه الفكرة أبداً"[2].

ثم جاء ديمقريطس (٤٧٠-٣٦١ق.م) فمضى بالمذهب الآلي إلى حده الأقصى ووضعه في صيغته النهائية فقال: إن كل شيء امتداد وحركة فحسب وليس يستثن النفس الإنسانية من ذلك بل ولم يستثن الآلهة التي اعتقد بها فذهب إلى أنهم مركبون من جواهر كالبشر إلا أن تركيبهم أدق فهم لذلك أحكم وأقدر وأطول عمرًا بكثير، ولكنهم لا يخلدون فإنهم خاضعون للقانون العام أي للسائد بعد الكون واستئناف الدور على حسب ضرورة مطلقة ناشئة من المقاومة والحركة والتصادم دون أية غائية أو علة خارجة عن الجواهر مثل المحبة والكراهية ودون أية علة باطنة مثل التكاثف والتخلخل دون أية كيفية[3].

---

(١) د. عبد الوهاب المسيري: موسوعة العلمانية تاريخ الفكر العلماني فيا لغرب، ص ٤.
(٢) يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية: ص ٣٠.
(٣) المرجع السابق، ص ٤٠.

السوفسطائيون

وبظهور السوفسطائيين تبدو الملامح الأولى للمفاهيم البراجمانية والمابعد حداثية المعاصرة فأنكروا الحق والباطل والخير والشر والعدل والظلم وسخروا قدرتهم الجدلية في إثبات الشيء ونقضيه على السواء وإيراد الحجج الخلابة في مختلف المسائل والمواقف "فلا يوجد شيء هو واحد في ذاته وبذاته، ولا يوجد شيء يمكن أن يسمى أو يوصف بالضبط.. لأن كل شيء في تحول مستمر"[1].

والإنسان "هو مقياس الأشياء جميعًا" كما قال بروتاغوراس أهم فلاسفتهم (وهي العبارة التي استند عليها شيلر البراجماتي في مذهبه بعد ذلك) والعمل ليس إلا وسيلة لجر المنافع، وليس هناك ما يسمى حقًا إلا في وقت معين وظروف معينة (أو هكذا إن رأي كل إنسان صحيح بالنسبة إليه، ولا يمكن البت في الخلافات بين الناس على أساس الحقيقة فلا عجب إذن أن نجد السوفسطائي تراسيما خوس يعرف العدالة بأنها مصلحة الأقوى"[2].

وفي تلخيص رائع لهذا المذهب في صيغة معاصرة يقول الدكتور عبد الوهاب المسيري[3]: "لقد أنكر السوفسطائيون أي حقيقة كلية نهائية متجاوزة لحواسنا فلا يوجد ما يسمى "روح العالم" أو "العقل الكلي" خلف الظواهر المتغيرة، والتي ندركها من خلال حواسنا. والمعرفة مستحيلة فلا شيء موجود وإن وجد شيء فلا يمكن أن يعرف، فلا توجد معرفة مستقلة وإذا أمكن أن يعرف فلا يمكن إيصاله للغير. فكل إنسان حبيس حواس، والحواس تختلف عند الأشخاص، وإذا كان لا يوجد معرفة مشتركة فلا توجد بالتالي قوانين أخلاقية خارجة يخضع لها الناس جميعًا. ولا يوجد معرفة مشتركة فلا توجد بالتالي قوانين أخلاقية خارجة يخضع لها الناس جميعًا ولا يوجد قانون عام مؤسس على العدالة، لأنه ليس هناك عدالة عامة بالمعنى الذي يفهمه الناس. فالقوانين من اختراع الضعفاء ليخضعوا بها الأقوياء (أرى أن العبارة ينتشلونه: المؤلف) ولذا فإنه يحق للإنسان القوي أن يخرج على القانون إن استطاع ذلك والدافع الأساسي بسلوك الإنسان هو الأنانية، وإذا أصبح الإنسان خيرًا فهذا ليس بسبب خير أو شر

---

(1) المرجع السابق، ص ٤٧.

(2) بربرتراندرسل بحكمة الغرب: ج١، ص ٩٢.

(3) موسوعة العلمانية – تاريخ الفكر العلماني، ص ٥.

مفطور فيه، وإنما بسبب عملية التنشئة الاجتماعية والفكرية والمجتمع في حالة صراع دائم يسود فيه منطق البقاء للأصلح. أي أنهم نجحوا في دفع كل المقومات المادية إلى نتائجها المنطقة العدمية".

ولقد أطلنا قليلاً في شرح هذا المذهب نظرًا للتوافق الكبير بينه وبين الكثير من الأفكار الفلسفية الغربية المعاصرة.

نظرية المثل

تقوم نظرية المثل كما أسلفنا القول على التمييز بين العالم المعقول والعالم المحسوس وعلى مفارقة العالم المعقول تمامًا للعالم المحسوس بحيث تكون العلاقة بينهما كعلاقة الظل بأصل الشيء الذي هو ظله. ولكن أسئلة كثيرة ربما يطرحها الدارس المبتدئ هنا مثل: لماذا افترض أفلاطون وجود الحقيقة في هذا العالم المفارق؟. ولماذا اعتبر أن العالم المحسوس مجرد ظل للعالم المعقول؟ وكيف نتصور هذه العلاقة بين العالمين؟!

وقد جاءت خير إجابة قدمها أفلاطون على هذه الأسئلة وغيرها في تصويره للأمر برمته في "أسطورة الكهف" فهي ترمز وتكشف عن جوانب عديدة للفلسفة الأفلاطونية وخاصة تلك التي تتعلق بنظريتيه عن المعرفة والمثل، وهاكم في البداية نص الأسطورة، يقول أفلاطون في مطلع الكتاب السابع من "الجمهورية":

"تخيل رجالا قبعوا في مسكن تحت الأرض على شكل كهف تطل فتحته على النور ويليها ممر يوصل إلى الكهف. هناك ظل هؤلاء الناس منذ نعومة أظافرهم وقد قيدت أرجلهم وأعناقهم بأغلال بحيث لا يستطيعون التحرك من أماكنهم ولا رؤية أي شيء سوى ما يقع على أنظارهم إذ تعوقهم الأغلال عن التلفت حولهم برءوسهم ومن ورائهم تضيء نار اشتعلت عن بُعد في موضع عال وبين النار والسجناء طريق مرتفع. ولنتخيل على طول هذا الطريق جدارًا صغيرًا مشابها لتلك الحواجز التي نجدها في مسرح العرائس المتحركة والتي تخفي اللاعبين وهم يعرضون ألعابهم.

ولنتصور الآن على طول الجدار الصغير رجالا يحملون شتى أنواع الأدوات الصناعية التي تعلو على الجدار وتشمل أشكالا للناس والحيوانات وغيرها صنعت من الحجر أو الخشب أو غيرها من المواد، وطبيعي أن يكون بين حملة هذه الأشكال من يتكلم ومن لا يقول شيئًا.

إن هؤلاء السجناء يشبهوننا؛ ذلك أولا لأن السجناء في موقعهم هـذا لا يـرون مـن أنفسهم ومن جيرانهم شيئا غير الظلال التي تلقيها النار على الجدار المواجه لهـم مـن الكهف. كذلك فإنهم لا يرون من الشياء التي تمر أمامهم إلا القليل.. وعلـى ذلـك فـإذا أمكنهم أن يتخاطبوا ألا تظنهم يعتقدون أن كلماتهم لا تشير إلا إلى ما يرونه من الظلال؟

وإن كان هناك أيضًا صدى يتردد من الجدار المواجه لهم، فهلا يظنون كلما تكلـم أحد الذين يمرون من ورائهم أن الصوت آت من الظل البادي أمامهم؟ فهؤلاء السجناء إذن لا يعرفون من الحقيقة في كل شيء إى الشياء المصنوعة. ولنتأمل الآن ما الـذي سيحدث بالطبيعة إذا رفعنا عنهم قيودهم وشفيناهم من جهلهم. فلنفرض أننا أطلقنا سراح واحد من هؤلاء السجناء وأرغمناه على أن ينهض فجأة ويدير رأسه ويسير رافعا عينيه نحو النور، عندئذ تكون كل حركة من هذه الحركات مؤلمة له. وسوف ينبهر إى حـد يعجز منه عن رؤية الأشياء التي كان يرى ظلالها من قبل.

وعلى أية حال، فإن نظرية المثل الأفلاطونية وتطورها قد لاقت مـن المناقشـات والانتقادات قدر ما لاقته فلسفة أفلاطون كلها. ودارت تلك المناقشات والانتقادات فـي معظمها حول تساؤلات بعينها مثل: ما جدوى هذه النظرية؟! وما أهميتها؟! وهل وفق صاحبها في عرضها عبر محاوراته ودروسه الشفهية؟! وهل استطاع بالفعـل تفـادى الانتقادات التي وجهها هو نفسه إليها والتي يمكن أن توجه إليها من الآخرين؟![1]

أرسطو

يذهب أرسطو إلى أنه لما كانت الحركة أزلية، كان المحرك الأول أزليّـا. وإذا كـان هناك حركات أزلية عدة وجب القول بمحركين أوائل أزليين، على رأسهم أول هو مبـدأ حركة سائر الأشياء[2]. والواقع أنه توجد، إلى جانب الحركة الأولـى الدائمـة الواحـدة الصادرة عن المحرك الأول، حركات أخرى خاصة السيارات قد نصل في حسابها إلـى ٥٥ أو ٤٧، فهناك مثل هذا العدد من الجواهر غير المتحركة. والعقيدة القديمة صادقة إذ تقول إن الكواكب آلهة. والكواكب آلهة حقًا بشرط أن ننظر إليها في أنفسها، مجردة عما أضيف إليها فيما بعد من أساطير وتصاوير بشرية وحيوانية، لإقنـاع العامـة وخدمـة

---

(١) نقلا عن كتاب مصطفى النشار الفلسفة اليونانية: ج٢ من ص ٢٠٤: ٢٠٦.

(٢) نفس القول في السماع الطبيعي م٨، ف٦ ص٢٥٨ ع ب س ١٠ وما بعده.

القوانين والمصالح المشتركة[١]. ولكن ما الفرق بين هؤلاء المحركين والمحرك الأول؟ يلوح من جهة أن المحرك الأول غير متحرك أصلاً لا بالذات ولا بالعرض، وأن المحركين الآخرين متحركون بالعرض مع أفلاكهم كالنفس تنتقل بانتقال جسمها الذي تحركه[٢]. ويلوح من جهة أخرى أن المحرك الأول خارج العالم، بينما الباقون في أفلاكهم، دون أن يكون اتصالهم بها اتصال الصورة بالهيولي، لأنهم عقول مفارقة. ولكن هذين الفارقين عرضيان، ويزيدنا حيرة أن أرسطو، بعد ما تقدم، يقرر أن العالم واحد ويبرهن على هذه الوحدانية بما يلي: لو كان هناك عوالم عدة لكان هناك مبادئ محركة عدة متفقة بالنوع مختلفة بالعدد، ولكن الوجود الأول برئ عن المادة فلا يمكن أن يتكثر من حيث أن المادة هي التي تكثر الصورة؛ فالمحرك الأول واحد؛ والعالم واحد[٣] فما القول إذن في المحركين الخمسة والخمسين أو السبعة والأربعين وهم بريئون عن المادة كذلك؟ كيف أمكن أن يتكثروا مع كونهم أفعالاً محضة؟ لقد خالف أرسطو مبادئه في هذه المسألة الخطيرة، وخرج على التوحيد اللازم من مذهبه، لنفس السبب الذي جعله يتشبث بقدم العالم؛ وهو أن الله يفعل ضرورة لا اختيارًا، وأن الفعل الضروري محدود إلى مفهوم واحد، فكان مشركًا بأدق معنى لكلمة الشرك، لا كأفلاطون.

نعود مع أرسطو إلى المحرك الأول نتعرف ماهيته، فنجد المحرك الأول ليس جسيمًا – وإنه يحرك كفاية – وأنه معقول ومعشوق فننظر في كل منها. القضية: ليس المحرك الأول جسيمًا، لأنه إن كان جسيمًا فلا يخلو أن يكون إما لا متناهيًا. أو متناهيًا. ولا يمكن أن يكون جسم لا متناهيًا ولا يمكن أن يكون المحرك الأول جسمًا متناهيًا، لأنه يمتنع أن قوة متناهية تحرك حركة لا متناهية منذ الأزل وإلى الأبد[٤]. ونحن نفضل على هذا الدليل دليلاً أعمق يذكره في موضع آخر هو: أن المادة قوة، ونحن نطلب جواهر دائمة لا تكون بالقوة بل تكون فعلاً ليس غير، فهي إذن مفارقة للمادة[٥].

---

(١) ما بعد الطبيعة م١٢ ف٨ بأكمله.

(٢) السماع الطبيعي م٨ ف ٦ ص ٢٥٩ ع١ س ٣٠ وما بعده.

(٣) ما بعد الطبيعة م١٢ ف ٨ ص ١٠٤٧ ع ١ س ٣١٠ إلى نهاية الصفحة.

(٤) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٧ ص ١٠٧٣ ع١ س ٥-١٢، والسماع الطبيعي م ٨ ف١٠ ص ٢٦٧ ع ب س ١٩ إلى نهاية الفصل.

(٥) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٦ ص ١٠٧١ ع ب س ٢٠-٢٢.

والمحرك الأول يحرك دون أن يتحرك، وهذا شأن المعشوق والمعقـول" أي شـأن العلة الغائية، لأن المحرك الطبيعي ينفعل طبيعيًا والمحرك الإداري ينفعل بالغاية وهي لا تنفعل به. فالمحرك الأول "هو الخير بالذات، فهو مبدأ الحركة هو المبدأ المتعلقة به السماء والطبيعة"[1].

إن الله يحرك كمعقول ومعشوق. هو معقول لأنه فعل محض، وفعله التعقل، فهو لتعقل القائم بذاته. والتعقل بالذات تعقل الأحسن بالذات، أي الخير الأعظم، والتعقل فيـه عـين المعقول، فحياته تحقق أعلى كمال، ونحن لا نحياها إلا أوقاتًا قصارًا، أما هـو فيحياهـا دائمًا أبدًا وعلى نحو أعظم بكثير مما يتفق لنا[2]، وهو يعقل ذاته لا شيء آخر، فإنه فعل محض لا يتأثر عن غيره، فإذا عقل غيره تفقد عقل أقل من ذاته، وانحطت قيمة فعلـه، فإن من الأشياء ما عدم رؤيته خير من رؤيته.. فالعاقل فيه والمعقول والعقل واحد[3].

إن الله عنده يشبه قائدًا وقف كالتمثال اعتزازًا بكرامته، وكأن هناك عسـاكر مـن خشب أخذت تحاكيه على قدر استطاعتها، فنظمت جيشًا حقيقيًا؟[4]

فالإله – حسب تصور أرسطو إله ثابت أزلي غير جسمي، وهـو المحـرك الأول، وهو لا يتحرك بالضرورة وإلا انقسم إلى جزء محرك وجزء متحرك. وهـو تحقـق الصورة الوحيدة بلا مادة، والوجود الذي ليس له امتداد، نشاطه الوحيـد هـو الفكـر المحض، فهو فكر لا يفكر إلا في الفكر. وهو كامل تمام الكمال، فهو هدف المعرفـة الأوحد وتتجه إليه الموجودات بأفعالها، فهو موضوع تفكيرها وعشقها [5].

أبيقور

يضطلع أبيقور (٣٤١-٢٧٠ق.م) بأهمية خاصة جدًا بالنسبة لجميع الفلاسـفة علـى السواء فهو وإن كان في الحقيقة مبتكر لمذهب فلسفي خاص إلا أن الأهم من ذلك هو أنه أكثر الفلاسفة الإغريق تأثيرًا على الواقع المعاصر، فإذا كانت ملامح الاتجاه البرلجماتي بدت في أفكار السوفسطائيين فإن أبيقور يعد هو المؤسس الحقيقي لهذا الاتجاه، وإن كان

---

(١) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٧ ص ١٠٧٢ ع ا س ٢٦-١٠٧٢ ع ب س ١-١٥.

(٢) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف٧ ص ١٠٧٢ ع ب س ١٥-٣٠.

(٣) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٩ ص ١٠٧٤ ع ب س ٢٠ وما بعدها.

(٤) اعتمدنا فيما سبق في مادة أرسطو علي يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية (بتصرف).

(٥) د. عبد الوهاب المسيري: موسوعة العلمانية، ص ٩.

منظروه المحدثون ذهبوا بالمذهب إلى أقصى المدى الذي تقتضيه أسسه الأولى في أفكار أبيقور، وربما كان هو نفسه لم يقصد أن يبلغ بأفكاره هذا المدى الخطير على الواقع الإنساني بوجه خاص الذي دفعها إليه منظرو البرلجماتية المحدثون.

في الخامسة والثلاثين من عمره افتتح مدرسة في أثينا أقبل عليها التلاميذ رجالاً ونساءً ليتعلموا حياة اللذة السهلة وكان يقول[1]: "لا يبطئن الشاب في التفلسف ولا يكلن الشيخ من التفلسف فإن كل سن ملائمة للعناية بالنفس، وأن القول بأن ساعة التفلسف لم تحن بعد، أو أنها فاتت، معناه أن ساعة طلب السعادة لم تحن بعد أو أنها فاتت".

وهكذا كانت السهولة من أبرز معالم مذهبه الحسي أي الذي جعل من الإحساس منطلقًا إلى الإدراك؛ فالإحساسات عنده صادقة على السواء أما خطأ الإحساس فليس يقع على الإدراك بل في الحكم الذي يضيفه العقل إلى الإدراك وتناقض الحواس لا يقع بين الإحساسات لأن لكل إحساس مجاله الخاص، وإنما هو يقع بين الأحكام التي تضاف إليها، وغاية الحياة هو هذه اللذة ومتى تقرر أن اللذة غاية لزم أن والوسيلة إليها فضيلة وأن العقل والعلم والحكمة تقوم في تدبير الوسائل وتوجيهها إلى الغاية المنشودة وهي الحياة اللذيذة السعيدة، فليس من الحق وصف اللذة بأنها جميلة أو قبيحة شريفة أو خسيسة إن كل لذة خير وكل وسيلة إلى اللذة خير كذلك.

وأبيقور يستبقي الفضائل المعروفة في حدود ما يتفق مع المنفعة، ويكفل الطمأنينة (وكم هو عزيز لفظ الطمأنينة هذا على وليم جيمس فيلسوف البرلجماتية الشهير) فالعفة تقتصر على اللذات الطبيعية الضرورية وتقنع منها بمقدار خشية الاضطراب والألم، وترجع الشجاعة إلى أنها تجعل الألم في سبيل الألم في اللذة والتسليم بما لا مفر منه، والصداقة نافعة لذيذة. فالحكيم يتعهدها كوسيلة للسعادة، ولكنه يتجنب الحب لأنه مصدر اضطراب النفس. كذلك لا يتزوج الحكيم في الأكثر لما يجر الزواج من شواغل متعددة أما العدالة فموضوعها ألا يضر بعضنا بعضًا مخافة رد الفعل، ويقول أكثر صدقًا فإن علينا أن نقبل القانون لنحتمي من العدوان لا أكثر فإذا رأينا في الخروج على القانون منفعة لنا فإذا أمكننا أن نخرج عليه دون أن ينالنا أذى فلنا ذلك ونحن بمأمن من حكم الضمير[2].

---

(١) نقلاً عن يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية: ص ٢١٥.

(٢) راجع يوسف كرم: المرجع السابق، ص ٢١٩: ٢٢٢.

ومن ناحية أخرى فقد كان أبيقور ماديًا يؤمن بالمذهب الذري عند ديمقريطيس. غير أنه لم يأخذ بالرأي القائل أن حركة الذرات تحكمها قوانين صارمة، وفي رفض أبيقور لكل ما هو ضروري صارم، كان رفضه للدين وللقانون ولقوانين الضرورة التي تحكم الذرات أيضًا. ومع ذلك فالذرات عند أبيقور "يسمح لها بقدر معين من الاستقلال التلقائي، وإن كانت أي عملية معينة ما إن تبدأ في الحدوث حتى يصبح مجراها التالي متمشيًا مع القوانين"[1].

وعلى الإنسان أن يسيطر سيطرة كاملة على رغباته واللذة العقلية قيمة من اللذة الجسمية. وخير لذة يتطلبها الإنسان هي الطمأنينة أو التوازن الداخلي "والوصول إلى ذلك يتوقف على الفرد نفسه أكثر من ظروفه الخارجية. وقمة الحكمة وطريقة الوصول إلى الطمأنينة هي حين يدرك الإنسان أنه جزء من قوانين الكون ونظامه، وأن قانون الصيرورة يسري على كل شيء على الإنسان والأشياء بل والآلهة"[2].

وكان لا بد أن تتوافق آراؤه في الدين مع مذهبه في اللذة على الرغم من أنه كان يعارض الدين بشدة فإنه لم يرفض فكرة وجود الآلهة "غير أن وجودها لا يزيد حياتنا خيرًا أو شرًا؛ ذلك لأن الآلهة ذاتها تمارس المبادئ الأبيقورية بكل شغف، ومن ثم فهي لا تكترث بمشاكل البشر ولا تفرض ثوابًا أو عقابًا"[3].

الرواقيون

أما الفلسفة الرواقية فتعود إلى زينون القبرصي (٣٤٢-٢٦٠ق.م) الذي انتقل إلى أثينا وأنشأ مدرسة خاصة به وكان من عادته أن يحاضر في رواق ومن هنا جاءت تسمية المذهب: ونقطة الانطلاق عند الرواقيين هي أنه ليس في الوجود غير المادة ولا يوجد سوى جوهر واحد مادي، فكل شيء بما في ذلك الروح والإله مادة. وقد ذهبوا إلى أن النار هي أساس كل شيء وأن الإله هو هذه النار.

ومصدر المعرفة هو العالم الخارجي عالم الحواس الخمس ومقياس الحقيقة هو الشعور "فالشيء الحقيقي إنما يفرض نفسه على نفوسنا فرضًا بحيث توقن النفس تمام

---

(١) برتراندرسل حكمة الغرب: ج١، ص ٢٠٩.

(٢) المسيري: مرجع سابق، ص ١١.

(٣) برتراندرسل: مرجع سابق، ص ٢١٠.

اليقين أن هذا الشيء المعين موجود في الخارج"[1].

والأشياء تعود إلى النار مرة أخرى في حريق شامل لتبدأ دورة جديدة. وعلى الإنسان أن يوجه إرادته إلى الامتزاج مع الطبيعة لا أن يعارضها وتلك هي الفضيلة التي قوامها العيش في وحدة مع العالم.

"والإنسان حين يرفض المطالب الزائفة للخيرات الخارجية تصبح حريته كاملة لأن فضيلته التي هي الشيء الوحيد الجدير بالاهتمام؛ لا يمكن أن يؤثر فيها أي ضغط خارجي"[2].

ما نريد قوله إنه في هذا الجو الديني الأسطوري الدنس الذي اتسمت به الحضارة الإغريقية لم يكن من المعقول أن يذهب الفلاسفة الذين وضعوا أسس التفكير الغربي مثل أرسطو إلى عرافة دلفي ليسألوها عن ماهية حقائق الكون أو حتى عن حقيقة الدين نفسه حتى تروح في غيبوبة وتجيب عن التساؤلات بإجابات تحتمل تأويلات شتى. فالديانة اليونانية لم يكن بها أي قدر من المعقولية أو القداسة وما كان للفلاسفة سوى أن يعتمدوا على عقولهم وخبراتهم الواقعية في العمل على إدراك حقائق الوجود، أو إدراك حقيقة الدين نفسه، وسواء نتج عن ذلك فلاسفة ملحدون أو فلاسفة مؤمنون، فإن الطريق الأبستمولوجي (المعرفي) لإدراك ذلك كان مستقلاً عن الديانة اليونانية، فحتى الذين ذهبوا إلى الإيمان بوجود الله فإنهم ذهبوا إلى ذلك من خلال تصوراتهم، بل ومن خلال هذه التصورات العقلية حددوا تصورهم للصفات الإلهية. بل والتصور الأرسطي بالذات للإله الذي لا ينشغل بالعالم وإنما بتأمل ذاتي لا نهاية له هو الذي ترك بصماته في الفكر الديني الفلسفي لدى الغرب.

وعلى ذلك فإن السمة الرئيسية التي تحكم الطريقة الإغريقية في التفكير الفلسفي هي الاقتصار على العقل البشري، وخبراته فقط في معرفة الحقيقة وتجريد الوعي البشري من أي معرفة دينية للحقيقة، أو بقول آخر البحث عن ثمار الحقيقة في غير شجرة الدين تمامًا وإلى الأبد.

إن عقولهم غلف عن الاقتناع بأنه من الممكن أن يكون هناك شيء يسمى وحي يتدخل الله من خلاله في شئون العالم، ويصطفي أحدًا من خلقه ليقوم بمهمة إبلاغ

---

(1) المسيري: مرجع سابق، ص ٩.

(2) برتراندرسل: مرجع سابق، ص ٢١٢.

رسالته إليهم.

إنهم لا يستطيعون أن يتصوروا – وبالتالي أن يقبلوا – أن هناك شيئًا سيهبط من السماء إلى الأرض ليشق نسيج الألفة الرتيب الذي ينسج حياتهم، ويكشف لهم عن حقيقة الوجود ويحدد لهم الدستور المعيشي الذي ينبغي أن تكون عليه حياتهم وعبادتهم.

وهذا هو المعنى الحقيقي للعلمانية الذي لا يسمح لشيء آخر غير العقل وخبراته أن يتدخل أدنى تدخل في حياة الإنسان وتصوراته ولا يترك حتى للدين نفسه أن يحدد موقعه من تلك الحياة، بل هي – لو أرادت التى تقوم بتحديد النطاق الضيق للدين الذي ينبغي أن يعيش فيه دون أن يفكر في الخروج عنه.

ونفس هذا الإرث هو الذي حدد طريقة التفكير في الفكر الغربي الحديث فما يقوله الإرث الديني يلقى وراء الظهر ويحدد الفكر البشري ما ينبغي أن يكون عليه التصور الديني ذاته فإما أن يصنع الله العالم ويتركه وشأنه، كالمهندس الذي يصنع الساعة لتعمل دون حاجة إليه كما عند فولتير. وإما أن يكون الدين محض اختراع لتخدير الشعوب كما عند ماركس. أو معبر عن طفولة الفكر البشري كما عند أوغست كونت. وإما أن يتشكل الدين والإله بالطريقة التي تتوافق مع مصالح الإنسان ومنافعه، كما عند وليم جيمس. يقول المستشرق أربى[1]. "إن المادية والإنسانية والمذهب الطبيعي والوضعية كلها أشكال للادينية. واللادينية صفة مميزة للفكر الغربي".

وهذا الذي نقوله عن كون العلمانية هي السمة الأساسية التي تحكم الطريقة الإغريقية في التفكير هو ما يذهب إليه الكثير من مفكري الغرب أنفسهم، يصف الفيلسوف الإنجليزي الشهير بريتراندرسل[2] توما الأكويني[3] بأن التمرد على جموده الفكري أدى إلى "سير التيار الفلسفي الرئيسي مرة أخرى في القنوات العلمانية، بحيث عاد إلى روح الاستقلال التي كانت تسود فلسفة القدماء".

ويقول ج.ح. كراوزر[4] واصفًا ثالز (أحد علماء الإغريق) بأنه: قد قام بتمحيص المعلومات القليلة التي بلغته عن العلوم الرياضية عند المصريين والبابليين بنفس

---

(1) نقلا عن د. سفر الحوالي: العلمانية

(2) حكمة الغرب: ج1.

(3) فيلسوف لاهوتي في العصور الوسطى.

(4) صلة العلم بالمجتمع: ج1.

الطريقة العلمانية التي استخدمها في التحري عن مدى صدق الحكايات التي كانوا يقولون بها عن الخلق".

وتقول الكاتبة الأمريكية المهتدية مريم جميلة (ماجريت ماركوس سابقًا)[1].

"وبشغف شديد تحول مفكرو "عصر النهضة" إلى الاستلهام من علوم اليونان والرومان القديمة وبإحلال الإيمان بقدرة العقل البشري المجرد محل الإيمان بالله".

نستطيع أن نستخلص من كل ما سبق التأكيد على أن مفهوم العلمانية كطريقة في التفكير تسود الحضارة الغربية هو أنها تعني: الاقتصار على العقل البشري وخبراته في إدراك الحقائق وتصريف شئون الحياة.

---

(١) الإسلام في مواجهة الغرب: ص ٢٣، ٢٤.

أصل الحضارة الإغريقية
وقيمتها الحقيقية بين الحضارات القديمة
الحالة السياسية لليونان

أولا: بلاد الإغريق:

سنبرز في الصفحات التالية مدى المفارقة الكبيرة بين الحقيقة الواقعة والخيالات المخادعات فيما يتعلق بالمجد المزعوم للحضارة الإغريقية القديمة ومنجزاتها العلمية حيث يجعل البعض من ذلك مستندًا على إثبات الادعاء بانفراد الفلسفة الإغريقية ومن ثم الطريقة العلمانية في التفكير بالقدرة على الإبداع العلمي والتقني.

دولة المدينة:

لم تكن للأمة اليونانية دولة موحدة إلا في السنوات القليلة التي حكمها الإسكندر، وكانت قبل ذلك التاريخ عبارة عن مجموعة من المدن المتنافسة التي كثيرًا ما تشتعل بها الحروب والتي كان من أشهرها الحرب البولوينيزية بين أثينا وأسبرطة. ومن ثم شاع بين أهل هذه البلاد مفهوم المدينة الدولة مثلما كان في مدينة أثنيا.

وقد مرت مدينة أثينا بسلسلة من التغيرات كان أولها سيادة النظام الملكي ثم انتقلت السلطة تدريجيًا إلى أيد الأرستقراطية التي أعقبتها فترة من حكم الملوك غير الوارثين أو الطغاة وفي النهاية انتقلت السلطة السياسية إلى المواطنين، وهذا هو المعنى الحرفي للفظ "الديمقراطية" ومنذ ذلك الحين أخذ حكم الطغاة والديمقراطية يتناوبان.

وصف أثينا:

وصف أحد الزائرين مدينة أثينا فقال: "إن الطريق إلى أثينا يدخل السرور على القلب، فهو يخترق حقولاً مزروعة من أولها إلى آخرها، أما المدينة فلا تسقط عليها الأمطار وتعاني من نقص المياه، والشوارع ليست إلا أزقة عتيقة بائسة، ومنازلها متواضعة قليلها حسن، وحين يصل الغريب إليها لأول مرة لا يكاد يصدق أن هذه هي أثينا التي طالما سمع عنها"[1].

الواقع أن أثينا كانت تجهل المرافق الصحية التي تمتعت بها مدينة أور السومرية أو مدينة هارابا الهندية قبلها بألفي عام وكانت بيوتها تشيّد باللبن مع أسقف من القوميد أو حتى من الطين والقش ولم تكن الشوارع مرصوفة فكان الضيق منها يتحول إلى طين في الربيع

---

(١) حكمة الغرب: ج١، ص ٢٢.

وتراب في الصيف. ولم تكن نيران الفحم النباتي بقادرة على محو لسعة الشتاء تمامًا، وكانت البيوت الصغيرة المشيدة من طابق واحد تصبح أشبه بالأفران في الصيف.

كانت أثينا تنقصها وسائل الراحة المتوفرة في حياة المدينة الكبيرة وهي مثل المدن/ الدول القديمة كانت أشبه ببلدة صغيرة في الواقع إذ كان يمكن قطع المسافة من وسطها إلى أطرافها في خمس عشرة دقيقة. لقد كانت مدينة من المزارعين الفلاحين الذين كان لا يزال على الكثيرين منهم أن يتوجهوا إلى الحقول المجاورة للاعتناء بأراضيهم، فلم تكن أثينا تختلف كثيرًا عن قرية ريفية من حيث التكنولوجيا ووسائل الراحة والتخطيط المادي ومعيشة السكان"[1].

وهذه الصورة الواقعية عن أثينا تظهر لنا مدى الشطح في الخيال الذي يصور به العلمانيون الحضارة الإغريقية بإضفاء قدر هائل من الأبهة الزائفة عليها لتتناسب مع المجد العلمي المزعوم الذي نسبوه إليها وهي في النهاية بكل مظاهرها الحضارية لا ترقى لبلوغ الأبهة الحضارية لضاحية من ضواحي المدن الإسلامية الكبرى في التاريخ الإسلامي كبغداد أو دمشق أو القاهرة أو قرطبة[2].

يقول ول ديورانت[3]:

"لم يكن هناك ديمقراطية بالمعنى المفهوم لنبذها ومهاجمتها لأن عدد العبيد في أثينا بلغ ٥٠,٠٠٠٠ من أصل ٤٠٠,٠٠٠ من السكان وكانوا مجردين من الحقوق السياسية من أي نوع، أما الأحرار البالغ عددهم ١٥٠,٠٠٠ فلم يتمكن سوى عدد قليل منهم من تمثيل أنفسهم في الجمعية العامة حيث كانت تبحث وتقرر سياسة الدولة.

ثانيًا: الآراء السياسية لفلاسفة اليونان:

سقراط وأفلاطون:

كان المسئولون من الحكام وممثلي الشعب، ومن الديمقراطيين بشكل خاص ناقمين على الفلاسفة والفلسفة: على سقراط ثم على أفلاطون بعد موت سقراط لأنهما كانا من أصدقاء الطغاة وأقربائهم الذين حكموا أثينا بممالأة إسبرطة. ولعل إدانة سقراط ترجع

---

(١) كافين رايلي: الغرب والعالم ج١ ص ١٠٢.

(٢) راجع وصف مدن الحضارة الإسلامية في الباب التالي.

(٣) قصة الفلسفة: ص ٨

بعض أسبابها إلى شعور الديمقراطيين الأثينيين بأن سقراط نفسه لم يكن من أنصار الحكم الديمقراطي وبأنه كان من المعجبين بإسبرطة ويؤيد هذا الافتراض موقف أفلاطون الذي اضطر إلى ترك المدينة عند وفاة صديقه والذي أشاد بعد ذلك في كتبه السياسية بالنظم الإسبرطية.

"لقد كان أفلاطون في الثامنة والعشرين عند موت سقراط، وترك هذا المصير المحزن أثرًا على كل تفكير التلميذ، وملأه احتقارًا للديمقراطية وكراهية للجماهير وللجموع التي ولدتها في نفسه نشأته الأرستقراطية واستبدالها بحكم الأعقل والأفضل من الرجال"[1].

جمهورية أفلاطون:

يرى أفلاطون أن المواطنين في جمهوريته المثالية ينقسمون إلى ثلاث طبقات: الحكام والجنود وعامة الشعب. أما الحكام فهم صفوة محدودة العدد هي وحدها التي تمتلك زمام السلطة السياسية وعندما تنشأ الدولة للمرة الأولى يعين المشرع الحكام وبعد ذلك يخلفهم أمثالهم ولكن من الممكن للأطفال الممتازين من الطبقات الدنيا أن يرتفعوا إلى مستوى طبقة الحكام، على حين أن ذرية هذه الطبقة إذا كانت متدنية المستوى يمكن أن تهبط إلى مستوى الجند أو العامة.

وحياة الحكام الاجتماعية والاقتصادية هي حياة مشاعية صارمة فبيوتهم بسيطة وهم لا يأكلون إلا ما يحتاجون إليه في معيشتهم الخاصة وهم يأكلون سويًا في جماعات ولا يقتاتون إلا مأكولات بسيطة ويعيش الجميع (أي طبقة الحكام) في شيوعية تامة، فجميع النساء (هن) زوجات (لجميع) الرجال ولكن الحاكم يحافظ على أعدادهم بأن يجمع في أعياد معينة بين مجموعة مناسبة من الرجال والنساء يفترض أنها اختيرت بالقرعة ولكنها في الواقع اختيرت من أجل تحسين النسل ويؤخذ الأطفال من أمهاتهم عند ولادتهم ويربون سويًا على نحو لا يعرف معه أي شخص من هم أبواه الحقيقيان أو من هم أبناؤه. أما أولئك الذين يولدون من زيجات لم يقرها الحاكم فيعدون أبناء غير شرعيين، كما يتم التخلص من المشوهين والمنتمين إلى سلالات هابطة. ويختار أفضل الجميع لكي

---

(١) ول ديورانت: المرجع السابق، ص ١٩.

يتعلموا الفلسفة ومن يتفوقون فيها يكونون في النهاية هم الصالحون للحكم[1].

وهكذا صور لنا أفلاطون شيوعية أرستقراطية أو دكتاتورية الشيوعيين المتفلسفين فما كان يحق للصناع أن يشاركوا في حكم المدينة لأنهم لا يطيقون التفلسف وبالتالي لا قدرة لهم على توجيه الدولة إلى أسمى أهدافها، بل لم يكن من مقترحات أفلاطون أن يمتد نظامه الشيوعي حتى يشمل الصناع (أي الشعب)، الذين ينبغي أن يقتصر تعليمهم على تلقينهم أصول صناعتهم وأن تظل حالتهم كما هو المعهود من حالتهم في كل الأرستقراطيات.

أرسطو:

أما أرسطو فقد كان أكثر هؤلاء الفلاسفة ميلا إلى الاستبداد والعنصرية وكما يقول ول ديورانت[2]: "ليس من المتوقع أن نجد في معلم الإمبراطور (الإسكندر) أو زوج الأميرة روابط وثيقة مع عامة الشعب".

وحرص أرسطو هذا على الارتكان إلى الحكام يعود إلى طبيعته الخاصة التي "يعوزها الحماسة المضحية بالنفس إعوازًا رهيبًا"[3].

وفي رأي أرسطو فإن الناس منذ الساعة الأولى من ولادتهم بعضهم سادة العقل؛ لذلك فمن الأفضل أن يندرج جميع الضعاف تحت حكم السيد.

"ومن الأفضل أن يكون الحكام حاكمًا واحدًا، ويكون القانون بالنسبة لهذا الحاكم الأفضل أداة وليس قيدًا أو حدًا، إذ لا قانون يسري على أصحاب المقدرة البارزة من الرجال، إنهم هم القانون، ومن السخرية أن يحاول.. أحدنا وضع قانون لهم وسيكون جوابهم على من يحاول وضع ذلك بما جاء في إحدى الأساطير اليونانية: قالت الأسود للأرانب في مجلس الوحوش عندما طالبت الأرانب المساواة للجميع: أين مخالبك؟"[4].

أما عن وضع المرأة في رأيه فهي من الرجل "كالعبد من السيد وكالعمل اليدوي من العمل العقلي وكالبربري من اليوناني. فالمرأة رجل ناقص، تركت واقفة على درجة دنيا من سلم التطور. والذكر متفوق بالطبيعة والمرأة دونه بالطبيعة، والأول حاكم والثانية

---

(١) راجع: برتراندرسل: حكمة الغرب، ج١ ص ١١٩ وما بعدها وراجع أيضاً تاريخ الحركات الاشتراكية ج١ وقصة الفلسفة لديورانت.

(٢) قصة الفلسفة ص ٩٢.

(٣) هـ.ج. ويلز معالم تاريخ الإنسانية، مجلد أول ٢٠ ص ٣٩٤.

(٤) ديورانت: قصة الفلسفة، ص ١٠٢.

محكومة. وهي ضعيفة الإرادة وبذلك فهي عاجزة عن الاستقلال. ولأفضل مكان لها حياة بيتية هادئة، تكون لها السيادة المنزلية بينما يحكمها الرجل في شئونها الخارجية[١].

وعلى أساس تقسيمه السابق للناس إلى سادة وعبيد كان تسويغه لشرعية الرق.

ولقد كانت نظرة أرسطو للشعوب الأخرى نظرة مفرطة في العنصرية فهو الذي حفز الإسكندر على غزو هذه الشعوب وحكمها حتى ولو أدى ذلك إلى إبادتهم "فاليونانيون أعلى بطبيعتهم من البرابرة ومن ثم فإن من الطبيعي أن يكون الأجانب عبيدًا"[٢] وأرسطو هذا هو الذى قال لتلميذه (الإسكندر الأكبر): "عليك أن تقتل نصف العالم لتنتشر حضارتنا فى النصف الآخر" ولأن أرسطو هو سيد العالم والمعلم الأول لدى الغربيين فلقد ظلت لأفكاره هذه أثرها الراسخ في عقولهم وأفعالهم.

ويحاول ويلز أن يقدم لأرسطو العزاء عن موقفه المتخاذل في تسويغه للاستبداد والرق.

"وربما لم يتهيأ لأرسطو أن يكون لنفسه غير شخصية ضئيلة في التاريخ الفكري لولا تلك الهبات التي كان يتلقاها من الملك فإنه استطاع بفضلها أن يبرر ذكاءه الباهر في صورة مادية ويجعل له أثرًا محسوسًا فالرجل العادي بفضل الطرق السهلة ما دلم في استطاعته سلوكها وصولاً يكاد يأبه متعمدًا بما تنتهي به تلك الطرق آخر الأمر حتى ولو أدت به إلى طريق مغلق. ولما أن وجد عامة معلمي الفلسفة أن تيار الحوادث أقوى من أن يستطيعوا ضبطه على الفور. وانصرفوا في تلك الأيام من إعداد خطط المدن النموذجية وتخطيط المناهج الجديدة للحياة تحولوا إلى اتقان أساليب التهرب الجميلة التي تبعث العزاء والسلوى إلى النفوس"[٣].

هذا هو الدور السياسي لأرسطو طاليس فخر الحضارة الإغريقية عند الغرب وهذه هي قيمته الحقيقية في ضوء التحليل العلمي الكاشف وليس في ظل الأبهة الإغريقية التي لا تقارن.

---

(١) المرجع السابق، ص ٩٧.

(٢) برتداندرسل نفس المرجع ص ١٨٢.

(٣) ويلز: نفس المرجع ص ٣٩٦.

أثر الحضارات القديمة في الحضارة الإغريقية

يروي ديورانت أن أفلاطون "سافر إلى مصر وتأثر عندما سمع من طبقة الكهنة التي كانت تحكم مصر يومئذ أن اليونان دولة وضيعة تنقصها التقاليد الثابتة والحضارة العميقة[1]. ثم يعلق على ذلك قائلاً: وكان فلاسفة النيل في ذلك العهد لا يعيرون اليونان أهمية بالغة أو اهتمامًا جديًا"[2].

ويقول عنه أيضًا في موضع آخر "لقد تأثر بحكومة رجال الدين في مصر، وحيث وجد هناك شعبًا عظيمًا، ومدينة قديمة تحكمها طبقة صغيرة من رجال الدين، بالمقارنة مع حكم الطغيان والنزاع والضعف وعدم المقدرة الذي كان يطبع نظام الحكم في أثينا في ذلك الوقت. فقد شعر أفلاطون أن الحكومة المصرية تمثل دولة أرقى وأرفع بكثير من دولة أثينا".

إن هذا الذي يذكره عن أفلاطون ويؤيده يعطي انطباعًا حاسمًا عن مدى تفوق الحضارة المصرية القديمة على الحضارة الإغريقية لأن عصر أفلاطون المقصود بهذه المقارنة يمثل العصر الذهبي للحضارة الإغريقية.

لقد تأثرت الحضارة الإغريقية بالحضارات التي سبقتها تأثرًا كبيرًا وبالذات الحضارة المصرية والبابلية، والهندية يقول المؤرخ العلمي ج.ج. كراوزر[3]: لقد كانت مساهمة الإغريق الكبرى في تقدم العلم على يد جماعة من رجال الإغريق في المدن الأيونية الناشئة الذين بدأوا في دراسة ما كان يصل إليهم من آداب وعلوم الكهنة المصريين والبابليين".

وأهم هؤلاء العلماء المشار إليهم طاليس الملطي (نسبة إلى مدينة ملطية التي تقع على الساحل الأيوني وهو الساحل اليوناني المواجه لمصر) وفيثاغورث من مدينة

(١) ديورانت مرجع سابق، ص ٢٠

(٢) ديورانت مرجع سابق، ص ٢٠

(٣) صلة العلم بالمجتمع، ص٦٥

ساموس القريبة من الساحل الأيوني.

ويقول الأستاذ أوليري[1]: "يقال إن طاليس درس العلوم الطبيعية والرياضيات في مصر ويصف فيثاغورث بأنه تبعه فذهب إلى مصر وتعلم على كهنتها" ويقول برتراندرسل[2]. عن نظرية طاليس في كسوف الشمس: "لا بد أنه كان على دراسة بالسجلات البابلية المتعلقة بهذه الظاهرة ومن ثم فقد عرف متى يبحث عن الكسوف".

ويقول المستشرق الألماني جورج يعقوب[3] عن فيثاغورث "الذي عاش في مصر لمدة تزيد عن العشرين عامًا": "أصبح الآن من الثابت أن تعاليم فيثاغورث تعتمد على أصول شرقية"

ويقول الدكتور جميل بلدي[4]: "إن فيثاغورث أثبت قضيته الشهيرة (يقصد نظريته المسماة باسمه) بعد إمعان التفكير في فن المصريين المعماري وفي هندستهم التجريبية العملية".

ويقول القاضي صاعد بن أحمد[5] عن يوناني آخر هو بطليموس:"لم يصل إلينا من مذهب البابليين في حركات النجوم وصورة هيئة الفلك مذهب مستقصى ولا جملة ولا عندنا من آدابهم في ذلك ولا من أرصادهم غير الأرصاد التي نقلها عنهم بطليموس اليوناني في كتاب المجسطي فإنه اضطر إليها في تصحيح حركات الكواكب التحيرة إذ لم يجد لأصحابه اليونانيين في ذلك أرصادًا يثق بها".

ويقول ج.ج. كراوزر[6]: "لقد كان علم الميكانيكا الإسكندري كالفلسفة الأيونية (أي الفلسفة الطبيعية عند الإغريق) قائمًا على نقد ومخترعات آراء المصريين".

وتقول المستشرقة الألمانية زيغريد هونكة[7]: "إن كلا من ثالس، فيثاغورث، ديموكريتس، وزيود مكسوس مدينون بمعرفتهم الفلكية والرياضية إلى المصريين والبابليين والآشوريين والفينيقيين".

---

(١) إسهام ص ٧٣

(٢) رمل: نفس المرجع، ص ٣٣.

(٣) نقلا عن الدكتور محمد مختار القاضي، أثر المدينة الإسلامية في الحضارة الأوربية.

(٤) د. جميل بلدي: ص ٥٨.

(٥) نقلاً عن الدكتور محمد مختار القاضي، أثر المدينة الإسلامية في الحضارة الأوربية، ص ٦٤.

(٦) صلة العلم بالمجتمع ص ١٠٣.

(٧) العقيدة والمعرفة، ص ١٠٧.

الإنجازات العلمية للحضارة الإغريقية ومدى تجافيها عن المنهج التجريبي

المرحلة الهيلينية ما قبل فتوحات الإسكندر:

يقول ج. ج كراوزر[1].

"عجز الإغريق عن النهوض بعلوم الكيمياء والطبيعة والميكانيكا لأنهم لم يعيروا أعمال العبيد أدنى التفاتة من بادئ الأمر، ولم يتقنوا حتى طريقة البابليين البديعة في العد"

وفي مجال آخر مثل علم المعادن يقول أومز[2] عن الإغريق:

"والمعلومات التي حصل عليها بليني من تلك المؤلفات الإغريقية الضائعة تشير بوضوح إلى أن إضافات الإغريق القدماء إلى علم المعادن كانت على قدر من التفاهة جعل من فقدانها أمرًا لا يؤسف عليه".

"وقام العالم الألماني يوليسو شفارز بمراجعة التراث الإغريقي في مجال علوم الأرض إلى ما قبل حملات الإسكندر المقدوني وجمعها في كتاب بعنوان "فشل المحاولات الجيولوجية التي قام بها الإغريق منذ القدم حتى عصر الإسكندر" وقد نشر ذلك الكتاب في لندن سنة ١٢٨٥هـ/١٨٦٨م وقد أدت دراسة شفارز المستفيضة على استنتاج أن نفرًا من فلاسفة الإغريق قد قاموا في تلك الأيام الباكرة بملاحظة عدد من الظواهر الجيولوجية الملفتة للنظر، وبالتأمل في أسبابها وأصولها بصورة بدائية وكانت استنتاجاتهم بصفة عامة غير ذات قيمة"[3].

ولعل بعض الكتاب الغربيين (مثل برتراندرسل الممجد دائمًا لكل ما هو غربي) يتحدثون باعتزاز عن العلوم الطبيعية لدى الفلاسفة الأيونيين ولهذا فسنعرض لبعض من هذه الآراء العلمية بالنسبة إلى طاليس فقد أشرنا سابقًا إلى نظريته في الكسوف ومدى تأثرها بالبابليين وبالإضافة إلى ذلك فإن أهم الآراء التي تنسب إليه هي قوله "إن العالم يتألف من الماء"[4] (أي أن الماء أصل كل شيء حي وجماد) ومن أقواله أيضًا "أن للحجر نفسًا لأنه يحرك الحديد"[5].

---

(١) كراوزر: صلة العلم بالمجتمع ج١ ص ٦٥.

(٢) الدكتور النجار ود. الدفاع – إسهام المسلمين الأوائل في تطور علوم الأرض ص ٨١.

(٣) الدكتور النجار ود. الدفاع – إسهام المسلمين الأوائل في تطور علوم الأرض ص ٨١.

(٤) كراوزر: نفس المرجع، ص ٦٧.

(٥) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية: ١٣.

أما أناكسمندر فقد كان يقول إن العالم مخلوق من مادة أولية تسمى المادة غير المحدودية (وهي نظرية لها قبول عظيم لدى مفكري الغرب)، ولقد كانت الأرض في رأيه "أسطوانة تطفو بلا قيود نوجد نحن على أحد طرفيها وبالنسبة إلى عرضها وارتفاعها: ٣: ١"[١] وكان يقول: "إن الحيوانات نشأت من الطين اليابس وبعد وصولها إلى الأرض أصبحت مهيأة للحياة عليها"[٢].

ولعل ذلك ما جعل عالمين كبيرين يعلقان على ذلك ساخرين وهما يقولان[٣]: "ولقد تلا أناكسمندر في ذلك الخيال الخصب كثيرون من فلاسفة الإغريق".

وكان إنكسيمانس يعتقد أن الأرض "قرص مسطح قائم على قاعدة"[٤]، وأنكر حركة الشمس ليلاً من تحتها واستبدل بها حركة دائرة حولها وعلل اختفاء الشمس من المساء إلى الصباح بأن جبالاً شاهقة تحجبها عن الأنظار من جهة الشمال، أو بأنها أبعد في الليل منها في النهار"[٥].

أما هرقليطس فكان يعتقد "أن غروب الشمس انطفاؤها في الماء وأنها تتجدد كل يوم وأن قطرها قدم واحدة كما يبدو للبصر"[٦]. هذا بالنسبة للفلاسفة الأيليين، فإذا انتقلنا إلى فيثاغورث وأتباعه فإن أحدًا لا ينكر ما لهم من أفضال في الرياضيات والهندسة على وجه الخصوص مع مراعاة ما سبق أن أشرنا إليه عن مدى تأثرهم في ذلك بالرياضيات والهندسة التجريبية عند قدماء المصريين ولكن بالنسبة للعلوم الطبيعية فإنهم[٧]. "لم يضعوا رأيًا جديدًا بل نقلوا عن انكسيمندر وبالأخص عن أنكيسمانس"

وعند أنبادوقليس فإن الأجسام الحية تتكون كالآتي: "تجتمع بمقادير معينة بفعل المحبة فتنبت في الأرض رءوس بدون رقاب وتظهر أذرع مفصولة عن الأكتاف، وعيون مستقلة عن الحياة وتتقارب هذه الأمزجة اتفاقًا على أنحاء متعددة فتكون منها

---

(١) رسل: نفس المرجع: ص ٣٥.
(٢) يوسف كرم: نفس المرجع: ١٤.
(٣) مرجع سابق.
(٤) كراوزر: نفس المرجع ٦٧.
(٥) يوسف كرم: نفس المرجع، ص ١٦.
(٦) المرجع السابق، ص ١٧، ٢٣، ٣٦، ٤١، ٤٢.
(٧) المرجع السابق، نفس الصفحة.

المسرح وتكون المركبات الصالحة للحياة، فتنقرض الأولى وتبقى الأخرى"[1].

وذهب إنكساغوراس إلى أن القمر "أرض فيها جبال ووديان وأن الشمس والكواكب أجرام ملتهبة لا تختلف طبيعتها عن طبيعة الأجساد الأرضية، كما يتبين من مقابلة الأحجار المتساقطة من السماء بما عندنا من أحجار"[2].

وكان يعتقد أيضًا أن لكل شيء أصلاً لا متناهي في الصغر أي أن أصل اللحم لحم لا متناهي في الصغر وأصل الشعر شعر لا متناهي في الصغر وأن الماء والخبز يحويان مبادئ لا متناهية في الصغر عظمية ولحمية ودموية [3].

وتقدم العلم خطوة كبيرة على يد أبقراط وأتباعه[4]. وإن كان الطب هو مجالهم الخاص؛ وذلك لاهتمامهم بالملاحظة المنتظمة والعلم النظري والتجريب أحيانًا ولكن ظلت كتبهم مليئة بالأخطاء الفاحشة والآراء النظرية التي لم تحقق تجريبيًا وسنذكر عند الحديث عن علوم المسلمين بعض الأمثلة الدالة على ذلك.

ولابد أن تكون لنا وقفة مع أفلاطون وأرسطو

يقول ج. ج. كراوزر[5]: "ويمكن تقسيم سقراط وأفلاطون إلى أجزاء هامة وأخرى ثانوية الأهمية، والأجزاء الهامة تتكون من رفض العلوم التجريبية والطبيعية وتأكيد أسبقية العقل على المادة وتأييد الدين والسلطة والأجزاء ثانوية الأهمية، عبارة عن نقد الآراء الفجة عن العقل والدين والسلطة، ولقد أدى هذا إلى نتائج غاية في الأهمية تبرر ما اكتسبه سقراط وأفلاطون من شهرة ولقد شجعا دراسة العلوم الرياضية لأنها الأساس العقلي للأعداد والمعرفة الحقيقية، ولكن الجزء الهام من فلسفتيهما كان رجعيًا"، وفي موضع آخر يقول عن أفلاطون[6]: "ولقد استعمل قدرته التي لا مثيل لها في تعليم الناس آراء سقراط عن الحقيقة المقدسة والمطلقة والخالدة والرياضية والخلقية والروحية والتي لا يتوقف وجودها على التجربة وكان ينبغي أن تكون العلوم الرياضية أساسًا لعلمي الطبيعة والفلك وأن يبعد المشاهدات والتجارب عن العلم".

---

(١) المرجع السابق، ص٢٣.

(٢) المرجع السابق، ص٣٦.

(٣) المرجع السابق، ص٤١.

(٤) المرجع السابق، ص٤٢.

(٥) راجع: صلة العلم بالمجتمع ج١ ص ٧٩، ٨٠.

(٦) نفس المرجع: ص ٨٥.

ولكن كيف أدى نمط التفكير الأفلاطوني إلى هذا الموقف؟

يفرق أفلاطون بين الوجود الصادق ويقصد به عالم الأفكار وبين الوجود الزائف ويقصد به العالم المادي المتغير فعالم الأفكار عنده هو العالم الحقيقي حتى أنه يسميه العالم الواقعي (ولقد ظلت هذه التسمية في الفلسفة القديمة لمدة طويلة)، أما العالم الحسي فهو عالم يخضع دائمًا للصيرورة والتحول ولذلك فهو عالم غير حقيقي. ولذلك فإنه لا يمكن الاعتماد على الحواس في المعرفة لأنها تخدع الإنسان دائمًا فهي لا تدرك غير الشيء الظاهر المتقلب في تياره على الدوام.

ولنترك الدكتورة زيغريد هونكة تشرح لنا ما ذهبت إليه من إعاقة الفكر الأفلاطوني لاكتشاف علم طبيعي.

تقول المستشرقة الجريئة[1]: "إن مملكة الفكر المضيئة الرحبة المنظمة الأبدية التسامي هي الحقيقية بالنسبة إليه والمملكة الأخرى ذات الحركة الدائمة الخاضعة للصيرورة والتحول في المادية المتعارضة مع الله لا وجود لها قطعًا بلا حقيقة.

والمادة تحظى بنصيب من الوجود وبطريقة واحدة فقط حين تتمثل الأفكار دون أن ترضخ لها تمامًا وهكذا فإنها تصبح بحق خليطًا من الكائن وغير الكائن من الموجود والظاهر لكنها كخليط تظل مبتورة ناقصة مآلها إلى الزوال نصف حقيقة مشابهة للظل" أي أن العالم المادي له وجود مؤقت متغير دائمًا، ولهذا فلا يمكن أن تستمد منه الحقيقة".

ثم تستطرد قائلة[2]: "إن التفكير الواقعي وحده، هو الذي يحيط بالوجود الفعلي (أي عالم الأفكار) ولا يبرز الكائن من المبهم، المتغير سوى التفكير المنظم، المحدد، المعروف، المفهوم وهو في تحديده وثباته يقترب من الحقيقة، ويقدم أفلاطون الحيز الفاصل بين التفكير الأصيل (عنده) واليقين المبتور بالطبيعة الذي عرقل تقدم العلم التطبيقي الأوروبي بشكل صارخ. أجل، وحيث أن الروح لا تفنى وأنها رأت كل الأفكار فإن كل البحث والتجربة والتعليم، مجرد ذكرى. وأن الحس، التصدير بالحسن، هو الذي يثنيهم عنها. لذا فإنه لدى التعرف على الكون سرعان ما يتذبذب العقل اليوناني التأملي، وبشكل دائم من المسلمات إلى العموميات فوق الطرق الضبابية لتجربة العالم الواقع إلى النظرة العقلانية الخالصة للفكرة المجردة. ولهذا السبب أيضًا

---

(١) نفس المرجع، ص ٨٤.

(٢) العقيدة والمعرفة: ص ٢٩: ٣٥.

يرتاب ويزدري ويتجنب الخبرة الملموسة والعمل في الحدائق الذي يتطلب الملاحظة المكثفة مثلما ينكر على الرجل الحر العمل الموكول للعبيد فقط في الحقول".

ويعزو البعض إلى أرسطو الفضل في وضع مقدمات للعلم التجريبي على أساس موقفه الانتقادي من آراء أستاذه أفلاطون في عالم الطبيعة والمعرفة الحسية ولكننا عندما نتحقق من هذه الدعوى فسنكتشف أن فكر أرسطو المعلم الأول وسيد العلم كما يحلو للغربيين أن يسموه كان عائقًا رئيسيًا في اكتشاف العلم التجريبي.

يقول ج.ج. كراوزر[1]: "كتب أفلاطون كثيرًا في الفلك والطبيعة ولما كانت الفلسفة الأفلاطونية تظهر في ثياب معيبة في تلك الموضوعات، فإن كتابات أرسطو صورة من تلك العيوب".

ويشرح ذلك برتراندرسل فيقول[2]: "لكي نفهم أرسطو ينبغي أن نذكر أنه أول ناقد لأفلاطون، ومع ذلك لا يمكن القول إن نقد أرسطو كان يرتكز في كل الأحوال على معرفة صحيحة وعادة يكون من المأمون أن نثق بأرسطو عندما يسرد آراءه أفلاطون. أما عندما ينتقل إلى تفسير معناها فإنه لا يعود موثوقًا منه وبالطبع يمكننا أن نفترض أن أرسطو قد عرف الرياضيات السائدة في عصره وهو أمر يبدو أن عضويته في الأكاديمية تؤكده ولكن من المؤكد أيضًا أنه لم يكن ميالاً إلى الفلسفة الرياضية لأفلاطون، بل إنه لم يفهمها أبدًا في الواقع وينطبق هذا الحكم نفسه على تعليقات أرسطو على الفلاسفة السابقين فحين يقدم سردًا مباشرًا لآرائهم نستطيع أن نعتمد على ما يكتب، أما التفسيرات فلا بد أن تؤخذ كلها بحذر.. وكذلك فإن آراءه في الفيزياء والفلك كانت مضطربة إلى حد ميئوس منه".

ولم يكتب كراوزر ورسل هذا الكلام محاباة للحضارة الإسلامية على حساب الحضارة الإغريقية فكلاهما أبعد ما يكون عن هذا الاتهام بل وتتسم كتاباتهما بالاعتداد الشديد بكل ما هو غربي، ولكنها الحقيقة التي تفرض نفسها ويكون من العبث محاولة ليها وتأويلها إلى أمر آخر كما يفعل صبيان الفكر الغربي عندنا في تعاملهم مع كل ما هو غربي.

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٢: ٣٣. بتصرف.

(٢) حكمة الغرب: ج١

فإذا كان هذا تقييم الفلاسفة لقدرات أرسطو وآرائه في العلوم الطبيعية فإن الأمر الذي أدى إليه الاتجاه العام لفكره في إعاقة هذه العلوم أسوأ كثيرًا من ذلك.

كان أرسطو ينظر إلى الطبيعة من خلال نظريته عن الهيولي (المادة الأولى) والصورة. فالكائن الواحد يتكون باتحاد هذين المبدأين اتحادًا جوهريًا من حيث أن كلاً منهما ناقص في ذاته مفتقر للآخر متمم له حيث أنهما لا ينفصلان في الحقيقة فلا توجد الهيولي (المادة الأولى) مفارقة ولكنها دائمًا متحدة بصورة وكذلك لا تقوم الصورة الطبيعية مفارقة للمادة. ويقول رسل[1] في شرح هذه النظرية: "لنتأمل مثلاً المادة الخام التي تستخدم في صناعة عمود في مبنى. تلك هي (المادة)، أما الصورة فهي أشبه بالتصميم الذي يضعه للعمود. والفكرتان معًا تجريديتان من حيث أن الشيء الفعلي يجمع بين الاثنين معًا. ويقول أرسطو إن الصورة عندما تطبع على المادة هي التي تجعل هذه الأخيرة على ما هي عليه، فالصورة تضفي على المادة خصائصها، وتحولها بالفعل إلى شيء".

والذي يهمنا في هذه النظرية هو أنه أضفى على الطبيعة ذاتها معنى ميتافيزيقيًا (غيبيًا) فكيف يمكن التعامل معها على أنها أشياء واقعية قابلة للتجريب فبالرغم من أنه "أنزل المثال الأفلاطوني من السماء إلى الأرض وسماه صورة"[2] إلا أن نظريته "لا تختلف كثيرًا عن نظرية المثل والصورة، عند سقراط وأفلاطون"[3]. هذا بالإضافة إلى أنه يضمن الظواهر الطبيعية طبيعة معينة ساكنة فيها فالجمر مثلا أعطاه طبيعة أرضية جعلته يرتمي عليها لأنه – الحجر – يشتاق وبصبر فارغ الرجوع إلى موطنه. أو كما أعطى النار – التي تهفو بلهبها المتصاعد لطبيعتها الهوائية، التي يشدها الحنين إلى أعلى. وطنها في السماء"[4] كل هذا الكلام يؤكد أن أرسطو "قد غلبت على كتبه في علم الطبيعة الروح الميتافيزيقية[5] الغيبية وهو ما يتنافى تمامًا مع مبادئ العلم التجريبي وهذا ما جعل رسل نفسه يعترف بأن "تأثير أرسطو من الناحية التاريخية كان معوقًا"[6]

---

(١) المرجع السبق.

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية.

(٣) رسل:حكمة الغرب، ج١.

(٤) زيجريد هونكة: العقيدة والمعرفة، ص ٤٤: ٤٥.

(٥) جميل بلدي: تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها.

(٦) حكمة الغرب، ج١.

وإن يكن هو (على طريقته دائمًا في الدفاع عن القيمة العلمية لآراء أساطين الفكر الغربي) يعزو ذلك في الأساس إلى الجمود الأعمى والذليل لدى الكثير من أتباعه.

أما زيغريد هونكة فإنها تصف[1] هذه النظريات بأنها "هي التي اربك بها أرسطو العالم القديم وأسدى له خدمة ثنته عن العثور على ذاته، وعن التوصل إلى رؤية ذاتية للطبيعة، وعن العثور على الطريق الموصلة إلى العلوم الطبيعية.

ويذهب ول ديورانت[2]. إلى أن "افتقار أرسطو إلى التجربة والاختبار والآراء العلمية ترك علمه عن الطبيعة كتلة من الملاحظات الفجة عسيرة الهضم، لقد امتاز في جمع المعلومات وترتيبها، وفي كل ميدان نجده يحسن استعمال تنسيقاته ويضع فهارس لها. ويسير جنبًا إلى جنب مع هذه الميول والمواهب في الملاحظة – انشغاله وانهماكه في الميتافيزيقا الأفلاطونية".

بل عن رسل نفسه يقول عنه في كتاب آخر[3]: "إن نظرية أرسطو القائلة بأن التغير والفساد مقتصران على منطقة ما تحت القمر مثل كل شيء آخر قاله أرسطو في الموضوعات العلمية ثبت أنه عائق دون التقدم".

ولكل ما سبق فقد كان فجًا للغاية حديث العلمانيين العرب عن تقديم ابن رشد الذي لم يكن سوى تابع آمين لأرسطو (وبعيدًا عن التصور الإسلامي) ومن ثم فإنه يمثل نفس الجمود الفكري المعيق لتقدم العلم مثل أستاذه وهو الأمر الذي قدمنا له شروحًا في كتابنا (ابن رشد وفيلم المصير).

الأسباب الموضوعية لشهرة أرسطو الطاغية:

فإذا كانت هذه هي قيمة أرسطو الحقيقية في الفكر والعلم وقبل ذلك في السياسة، فما الذي أضفى عليه كل هذه الأبهة الطاغية؟!!

إننا من الممكن أن نرجع ذلك إلى عدة أمور منها:

- بقاء أغلب أعماله بينما تعرضت أغلب أعمال الفلاسفة الآخرين للضياع.
- كتاباته المستفيضة في كل العلوم الفلسفية القديمة.

---

(١) العقيدة والمعرفة، ص ٤٥، ٤٦.

(٢) قصة الفلسفة.

(٣) تاريخ الفلسفة الغربية: الفلسفة الحديثة.

- كونه واضحًا إلى حد رهيب بالمقارنة إلى غيره من الفلاسفة.
- اهتمامه الكبير بالبحث العلمي المنظم.
- أنه – خلافًا لأفلاطون – دعا إلى المعرفة الحسية وجمع الكثير من الحقائق الفردية إلا أنه لم يتقيد شخصيًا بنصيحته مطلقًا.
- لظروف خاصة – تراكمت تاريخيًا – وجدت فيه الكنيسة الغربية ضالتها فصنعت منه سياجها الفلسفي.

تفسير بعض الكتاب الغربيين لأسباب إعاقة الفكر الإغريقي للعلم:

هذا المستوى المتواضع للفكر الإغريقي – والمبالغ فيه عصريًا – دعا بعض الكتاب الغربيين إلى محاولة التماس الأعذار لرجاله المغاوير بحيث ينبغي لنا أن نضع موضع الاعتبار الآثار العلمية لتقاليدهم وحدود الفرص التي هيئت لهم والقيود التي حدت من جهودهم.

ويعترف ويلز أنّ هناك ثلاثة حواجز أقيمت من حول العقل الإغريقي ولم يكد ينجو منها إلا في النادر، هذه الحواجز هي:

"أولاً: تشبع العقل الإغريقي بفكرة أن المدينة هي الغاية القصوى للدولة ففي عالم تعاقبت فيه إمبراطورية إثر إمبراطورية وكانت الواحدة منها أعظم من سابقتها، وفي عالم كان الناس والفكرات يزدادون تحررًا وتفكك عرى وحرية سراح يومًا بعد يوم، وفي عالم نزعة التوحيد فيه ظاهرة للعيان حتى في ذلك الزمان السحيق، كان الإغريق بسبب ما يكتنفهم من ظروف جغرافية وسياسية خاصة لا يزالون يحلمون بذلك الحلم المستحيل الذي يأمل في وجود "دولة مدينة" متماسكة لا تتطرق إليها المؤثرات الخارجية وهي آمنة في شجاعة من العالم أجمع".

"ثانيًا: تسبب نظام الرق المنزلي في إشلال العقل الإغريقي، إذ كان الاسترقاق أمرًا مسلمًا به متغلغلاً في الحياة الإغريقية. فلم يكن الناس يستطيعون أن يتصور الراحة أو الكرامة والمهابة من غير وجود الرقيق. على أن الرق يحول دون عطف الإنسان، لا عن طبقة من إخوانه في الوطن فحسب، بل يضع مالك الرقيق في طبقة وهيئة مضادة لكل غريب، وذلك لشعور الفرد بأنه من قبيلة مختارة".

"وأخيرًا كان يعوق الفكر الإغريقي افتقاره إلى المعرفة افتقارًا لا نكـاد نتصـوره اليوم. إذ لم يكن لدى الإغريق أية معرفة البتة بماضي البشرية. وهم قوم كان ما لديهم في أحسن الأحوال بضع تخمينات تنم عن فكر صائب. ولم تكن معرفتهم بالجغرافيـا تتعدى دائرة حوض البحر المتوسط وحدود فارس ولابد للإنسان أن يتذكر إعـوازهم الشديد في الأجهزة التجريبية.

وقد لونوا الزجاج للزينة ولكنه ليس بالزجاج الصافي وليس لديهم وسيلة دقيقة لقياس فترات الزمن الصغرى، ولا أي ترقيم عددي يتسم بالكفاية الحقة ولا أي مقاييس شديدة الضبط، ولا أي مبادئ أولية للتلسكوب أو الميكروسكوب والفيلسوف يترفع عن الصانع ترفعًا أبعد يده من أن تصل إلى أي جهاز. وما كان لأي سيد إغريقي ليقبل أن يدقـق في الزجاج أو المعدن"[1].

وحكاية احتقار العمل اليدوي هذه ودورها في إعاقة التقدم العلمي لابد من توضيحها فلقد كان من خصائص السيد أن يقتصر نشاطه على العمل العقلي فقط ولذلك فـإن أي عمـل تستخدم فيه يد الإنسان ويحتمل أن تؤذى منه سواء بالمجهود أو الاتساخ أو غيـر ذلـك – فهو عمل حقير يجب أن يخول للعبيد فقط وعلى ذلـك فلكـي يحـتفظ السـيد بوجاهتـه الاجتماعية فلابد أن يبتعد تمامًا عن العمل اليدوي وبما أن العلم التجريبي يقوم أساسًا علـى العمل اليدوي فقد ظل احتقار الأخير مانعًا كبيرًا من قيام هؤلاء المتعلمين بالعمل اليدوي.

ولم يكن هذا الأمر قاصرًا على الحضارة الإغريقيـة فقـط وإنمـا تشـترك فيـه الحضارات التي سبقتها أيضًا مثل الحضارة المصرية والبابلية ولكن بنسب متفاوتة.

وسنشير في الباب القادم إلى الموقف الإسلامي المناقض لذلك تمامًا فعلـى سـبيل المثال يقول كاتب مصري[2] في وثيقة من عام ١٢٠٠ ق.م تقريبًا: "تعلموا الكتابة لتقوا أنفسكم شر الأعمال الشاقة ولتكونوا حكامًا ذوي شهرة عالية، فالمشتغل فـي المعـادن وهو أمام فوهة الفرن أصابع كالتمساح ورائحته أسوأ من رائحة المسك العفن والناسج في مصنع ما أسوأ حالاً من المرأة، يجلس القرفصاء ولا يتمتع بالهواء النقي المتجدد".

وهذا ما يفسر عدم الارتباط بين وجود المخترعات وبين وجود القـوانين العلميـة المؤدية إليها، لأن أغلب المخترعات والآلات أنتجتها أيادي العبيد والصناع نتيجة إلحاح الحاجة إليها.

---

(١) معالم تاريخ الإنسانية: مج١ ج٢.

(٢) نقلا عن كراوزر: صلة العلم بالمجتمع ص ٥٥.

المرحلة الهلينستية

ومدى ارتباطها بالفكر الميتافيزيقي

بقى قبل أن نطوي صفحة الحضارة الإغريقية أن نتكلم عن مرحلة أخرى من الفكر شاركوا فيها فكان لابد من الحديث عنها حتى لا نبخسهم حقهم وهذه المرحلة هي ما تسمى بمرحلة الحضارة الهلينستية.

والمرحلة الهلينستية هي مرحلة مزج الحضارة الإغريقية بالحضارات الأخرى بعد غزو الإسكندر لهذه الحضارات ولقد كانت مدينة الإسكندرية هي أبرز المراكز الحضارية في كل بلاد اليونان حتى أنها أنتجت نخبة من العلماء لم تستطع أية مدينة في هذه المرحلة أن تضارعها في إنتاج مثلها حتى أثينا نفسها في أزهى عصورها.

وقبل أن نتحدث عن هؤلاء العلماء فلابد أن ننسى أنهم نتاج المزج بين الحضارتين المصرية والإغريقية فلا يحق لإحداهما أن تنسب لنفسها فقط ما حققه هؤلاء العلماء من علم ومجد.

لقد تقدم جالينوس بالطب تقدمًا كبيرًا حيث جمع بين دراسة أبقراط وبين طرق التشريح عند المصريين القدماء كما أنه جمع في تأثره بالفلسفة بين أرسطو وأفلاطون والرواقيين وكانت استدلالاته المنطقية ذات قوة ووضوح "غير أن هذه الصفة الفلسفية المنطقية ذاتها، هي ما أدت به في بعض الأحيان إلى مناقضة التجربة والمنهج التجريبي الدقيق وخاصة في نظريته للأمزجة والطباع، وهي ما جعلته يدخل في نظرية أرسطو للنفس، ويوفق بينها وبين موقف الرواقيين من "الروح" وهي التي انتهت به كذلك إلى أن يقرر في البدن قيام مبادئ وقوى ما لا يمكن أن تصبح يومًا من الأيام موضع تجربة أو بحث علمي، قوى تفسر في نظره جميع ظواهر البدن، كل قوة منها خاصة بضرب معين من الظواهر، فقوة ممسكة وقوة جاذبة، وقوة محولة وقوة منومة.. إلخ. تلك القوى التي أثارت سخرية موليير وتهكمه في مسرحياته الشهيرة أثناء القرن

السابع عشر"[1].

وأشهر رياضي الإسكندرية هو إقليدس. وقد جمع في كتابه الأركان أو "العناصر" كل المعارف الهندسية التي عرفت في عصره وهكذا فإن الكثير مما يضمه هذا الكتاب لم يكن من ابتكاره،هو غير أنه امتاز بالعرض المنهجي للموضوع ولقد حذا حذو أفلاطون[2] في عدم البحث إلا في الأشياء التي يمكن عملها بالمسطرة والفرجار. كما أننا لا نجد لديه أبسط تلميح إلى أن الهندسة يمكن أن تكون مفيدة عمليًا[3].

"ومما يلفت النظر أنه بدأ علم البصريات بقوله الخاطئ: إن الأجسام ترى ما تبعثه العين من أشعة في خطوط مستقيمة[4].

وجاء أرسطاخورس إلى الإسكندرية وهو أول من قال بأن الشمس مركز الكون وأن الأرض تدور حولها ووقع على قوله هذا كوبر نيكوس بعد ذلك بقرون طويلة فجهر به وذاع صيته "وهناك ملاحظة هامشية تحمل اسم أرساطاخورس في أحد مخطوطات كوبرنيكوس تشهد على هذه الحقيقة على نحو قاطع" وحسب بعد كل من الشمس والقمر عن الأرض، ونسبة نصف قطر كل منهما إلى نصف قطر الأرض بطرق صحيحة[5].

وكان أرشميدس أعلم علماء الإسكندرية فكان عالمًا رياضيًا ومهندسًا ميكانيكًا ومخترعًا كبيرًا "ويذكر المؤرخ الإغريقي بلوتارك أن مهارته الفنية ساعدته أكثر من مرة على حماية المدينة من أن تجتاحها جيوش الأعداء"[6].

ولقد استنبط قانونًا مضبوطًا للرافعة "ولكن يظهر أنه استنتجه من فروض مبنية على علم غريزي، وفي الواقع على الإحساس بجمال التوازن أكثر من المشاهدة والتجربة، ولقد كانت النتيجة التي حصل عليها، وتصميمه على تطبيق العلوم والرياضة على الظواهر الطبيعية دليلاً على التقدم أما محاولته جعل علم الطبيعة عبارة عن استنباطات هندسية من فروض فدليل على الرجعية، وتدل على عدم الأخذ بالمشاهدة والتجربة ولقد

---

(١) صلة العلم بالمجتمع، ج١.

(٢) راجع د. جميل البلدي: تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها ص ٤٢: ٤٤.

(٣) راجع رسل: حكم الغرب، ج١، ص ١٩٣.

(٤) كراوزر: صلة العلم بالمجتمع، ص ٩١.

(٥) رسل: حكمة الغرب ص ١٩٦.

(٦) جميل بلدي: تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها ص ٣٩.

أخفى نبوغ أرشميدس في العلوم الرياضية ضعفه في الطبيعـة والميكانيكـا"[1]، ولـم يستطع تنمية مواهبه لأقصى حد "نظرًا لأن الأعمال اليدوية كانت شائنة، فكان يحتقرها شأنه في ذلك شأن جميع أفراد طبقته"[2].

ولكن إلى أي مدى استمر هذا التقدم الجزئي في العلم الإسكندري؟ يقـول الـدكتور جميل بلدي: "تؤدي إذن متابعة العصر السكندري منذ نشأته إلى ملاحظـة أن الفكـر الفلسفي قد تسرب إلى العلم وتدخل في مجاله تدخلاً تدريجيًا، فكان شأنه أن أضعفه شيئًا فشيئًا عن صفات العلم"[3].

---

(1) كرلوزر: صلة العلم بالمجتمع ص ١٠٠، ١٠٧.

(2) المرجع السابق، ص ٩٧.

(3) تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها ص ٤٦: ٤٧.

أين معجزة العلم اليوناني المزعومة

يقول الدكتور فؤاد زكريا[1]:

أدرك الباحثون أن الكلام عن "معجزة" يونانية ليس من العلم في شيء. فالقول إن اليونانيين قد أبدعوا فجأة، ودون سوابق أو مؤثرات خارجية، حضارة عبقرية في مختلف الميادين، ومنها العلم، هو قول يتنافى مع المبادئ العلمية التي تؤكد اتصال الحضارات وتأثيرها بعضها ببعض وعلى حين أن لفظ "المعجزة" يبدو في ظاهره تفسير لظاهرة الانبثاق المفاجئ للحضارة اليونانية، فإنه في واقع الأمر ليس تفسيرًا لأي شيء، بل إن تعبير غير مباشر عن العجز عن التفسير، فحين نقول إن ظهور العلم اليوناني كان جزءًا من "المعجزة اليونانية"، يكون المعنى الحقيقي لقولنا هذا هو أننا لا نعرف كيف نفسر ظهور العلم اليوناني.

ولا جدال في أن المكان الذي ظهرت فيه أولى المدارس الفلسفية والعلمية اليونانية، هو في ذاته دليل على الاتصال الوثيق بين الحضارة اليونانية والحضارات الشرقية السابقة. فلم تظهر المدرسة الفكرية الأولى في أرض اليونان ذاتها، وإنما ظهرت في مستوطنة "أيونية" التي أقامها اليونانيون على ساحل آسيا الصغرى (تركيا الحالية)، أي في أقرب أرض ناطقة باليونانية إلى بلاد الشرق، ذوات الحضارات الأقدم عهدًا. وهذا أمر طبيعي لأن من المحال أن تكون هذه المجموعة من الشعوب الشرقية قريبة من اليونانيين إلى هذا الحد، وأن تتبادل معها التجارة على نطاق واسع، وتدخل معها أحيانًا أخرى في حروب طويلة، دون أن يحدث تفاعل بين الطرفين.

واقتنع العلماء بأن من المستحيل تجاهل شهادة اليونانيين القدماء أنفسهم فقد شهد فيلسوفهم الأكبر "أفلاطون" الذي كان في الوقت ذاته عالمًا رياضيًا، بفضل الحضارة الفرعونية على العلم والفكر اليوناني، وأكد أن اليونانيين إنما هم "أطفال" بالقياس إلى

---

(١) التفكير العلمي ١٢٨، وما بعدها (بتصرف).

تلك الحضارة القديمة العظيمة. وهناك روايات تاريخية - كثيرة تحكي عن اتصال كبار فلاسفة اليونانيين وعلمائهم - ومنهم أفلاطون ذاته - بالمصريين القدماء وسفرهم إلى مصر وإقامتهم فيها طويلاً لتلقي العلم.

والمشكلة الكبرى في هذا الصدد هي أن الأدلة المباشرة على هذا الاتصال العلمي قد فقدت. فعلى حين أن كثيرًا من الإنجازات العلمية اليونانية قد ظلت باقية، فإن ما أنجزته الحضارات الشرقية، في باب العلم النظري أو الأساسي، لا يكاد يعرف عنه شيء بطريق مباشر، ومعظم ما نعرفه عنه غير مباشر، أي من خلال التطبيقات العلمية لهذا العلم كما تتمثل في الآثار الباقية من هذه الحضارات.

ومن الأسباب التي يعلل بها البعض ضياع العلم الشرقي القديم، أن الفئة التي كانت تمارسه كانت فئة الكهنة، التي حرصت على أن تحتفظ بمعلوماتها العلمية سرًا دفينًا، تتناقله هذه الفئة جيلاً بعد جيل، دون أن تبوح به إلى غيرها، حتى تظل محتفظة لنفسها بالقوة والنفوذ والمهابة التي تولدها المعرفة العلمية، وحتى تضفي على نفسها، وعلى الآلهة التي تخدمها، هالة من القداسة أمام عامة الناس، الذين لا يعرفون عن العلم شيئًا، وفضلاً عن ذلك فهناك كوارث طبيعية وحروب كثيرة وحرائق متعمدة أو غير متعمدة، أدت بدورها إلى ضياع ما يمكن أن يكون قد دون من هذا العلم في كتب.

ونتيجة هذا كله هي أن معلوماتنا عن الأصول النظرية للعلم القديم تكاد تكون منعدمة، على حين أن معظم ما أنجزه اليونانيون ظل باقيًا، مما ساعد على نسبة الفضل الأكبر، في بدء ظهور العلم، إلى اليونانيين، وجعل من المستحيل إجراء مقارنة بين العلم اليوناني والعلم الشرقي القديم، أو تبيان مقدار ما يدين به اليونانيون في علومهم للحضارات الكبرى التي سبقتهم.

وأخيرًا، فقد كان للمعتقدات والأديان الشعبية تأثير هام في نمو معارف علمية كثيرة، وحسبنا أن نذكر في هذا الصدد أهمية العقيدة الدينية عند الفراعنة في عمليات البناء الهائلة، التي حققت تلبية المطالب الدينية، كالأهرامات والمعابد الضخمة، وكذلك الحاجة إلى تخليد الإنسان، والرغبة في قهر الإحساس بفنائه، التي حفزتهم إلى اكتساب المقدرة الخارقة على التحنيط، والإيمان بالتنجيم ومعرفة الطالع من التطلع إلى النجوم، الذي أعطى بعض الناس في تلك العهود القديمة طاقة هائلة من الصبر أتاحت لهم أن يقوموا بملاحظات وعمليات رصد مرهقة، أضافت إلى رصيد البشرية في ميدان الفلك

معلومات لها قيمة لا تقدر. ولنذكر في هذا الصدد أن الارتباط بين التنجيم وعلم الفلك قد ظل قائمًا، في أوربا ذاتها، حتى مطلع العصر الحديث، وأن كبار علماء الفلك حتى القرن السابع عشر كانوا منجمين في الوقت ذاته، ولم يكونوا يجدون أي تعارض بين الملاحظة الفلكية المتأنية الدقيقة وبين البحث عن طالع حاكم، أو التنبؤ بنتيجة معركة حربية وشيكة الحدوث من خلال النجوم.

في كل هذه الحالات كانت هناك مقتضيات عملية حتمت على الحضارات الشرقية القديمة البحث في علوم معينة، ومادامت هذه الحضارات قد نجحت في تحقيق تلك المقتضيات العملية نجاحًا رائعًا، فلابد أن نستنتج أن حصيلتها العلمية في هذه الميادين لم تكن ضئيلة. وأنه لمن الصعب أن يتصور المرء أن أولئك العباقرة الذين بنوا الأهرامات بتلك الدقة المذهلة في الحساب، بحيث لم يخطئوا إلا بمقدار بوصة واحدة في محيط قاعدة الهرم الأكبر البالغ ٧٥٥٣/٤ قدمًا[١]. والذين ابتدعوا فن الضرب والقسمة، لا يستحقون اسم "العلماء"، وأنهم لم يكونوا إلا أصحاب تجارب موروثة، شكلت مجموعة من القواعد والخبرات العملية التي استعانوا بها في تحقيق هذه الإنجازات. ومن الظلم أن نأبى اسم "العلم" على تلك المعلومات الفلكية الرائعة التي توصل إليها هؤلاء القدماء، وعلى الكشوف الرياضية الهامة التي كانت ضرورية من أجل إجراء الحسابات الفلكية، وغيرها من الأغراض ومن قصر النظر أن نتصور أن تلك المعلومات الكيميائية العظيمة، التي أتاحت للمصريين القدماء أن يصبغوا أنسجة ملابسهم وحوائط مبانيهم بألوان ما يزال بعضها زاهيًا لمدة تقرب من الأربعة آلاف عام، لا تستحق اسم "العلم التجريبي". إذن لابد أن هذه الحضارات قد جمعت فيها بين الخبرة العلمية والمعلومات النظرية، كالطب وصناعة العقاقير والهيدروليكا (الري والسدود والخزانات).. الخ.

---

(١) W. Wightman: the Growth of Scientific Ideas. Yale University Press, 1953, pp. 3-4.

إذا كان العلم الحديث هو وليد الحضارة الإسلامية فكيف يقال إن الإسلام يعوق التقدم العلمي؟!!

الحضارة الإسلامية وإنجازاتها السياسية والفكرية والعلمية

أولاً: الإسلام وأصول الحكم:

جاء في قول الرسول ﷺ في خطبة الوداع: "أيها الناس إن دماءكم وأموالكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا ألا وإن كل شيء من أمر الجاهلية تحت قدمي موضوع".

"اعقلوا أيها الناس قولي فإني قد بلغت وقد تركت فيكم ما لم تضلوا بعده إن اعتصمتم به كتاب الله وسنة رسوله"[1].

وقال ﷺ عندما خرج إلى الناس في مرضه الذي سبق موته - فيما معناه: "أيها الناس من كنت قد شتمت له عرضًا فهذا عرضي فليقتص منه، ومن كنت قد أوجعت له ظهرًا فهذا ظهري فليستقد منه".

وقال الخليفة أبو بكر الصديق رضي الله عنه في أول خطبة له بعد توليه الخلافة: "أيها الناس قد وليت عليكم ولست بخير منكم. فإن أحسنت فأعينوني، وإن صدقت فقوموني. الصدق أمانة والكذب خيانة، والضعيف قوي عندي حتى آخذ له حقه، والقوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء الله. لا يدع أحد منكم الجهاد، فإنه لا يدعه قوم إلا ضربهم الله بالذل، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله فلا طاعة لي عليكم"[2].

أما الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقد خطب في الناس قائلاً: "أيها الناس إن أحسنت فأعينوني، وإن صدقت فقوموني، فقال له رجل من آخريات المسجد لو رأينا فيك اعوجاجًا لقومناه بسيوفنا، فحمد عمر الله على أن جعل بأمته من يقومه بحد السيف".

وقد خطب عمر يومًا فقال: "يا أيها الناس إني والله، لا أرسل عمالي إليكم ليضربوا

---

(١) فقه السيرة. د. محمد سعيد رمضان البوطي.

(٢) تاريخ الخلفاء الراشدين: د. عبد الوهاب النجار.

أبشاركم ولا ليأخذوا أموالكم ولكن أرسلهم إليكم ليعلموكم دينكم وسنتكم ويقضوا بينكم بالحق، ويحكموا بينكم بالعدل، فمن فعل شيئًا سوى ذلك فليدفعه إلي فوالذي نفس عمر بيده لأقتصنه منه، فوثب عمرو بن العاص فقال: يا أمير المؤمنين أرأيت إن كان رجلاً من أمراء المسلمين على رعيتك فأدب بعض رعيته أئنك لتقصه فيه؟ قال: أي والذي نفس عمر بيده إذًا لأقتصنه منه وكيف لا أقتص منه وقد رأيت رسول الله ﷺ يقتص من نفسه"[1].

حقًا كيف تكون هناك قداسة لأمة يقتص فيها رسولها من نفسه؟

ولا يقولن أحد أنكم تضربون لنا الأمثلة بالعصر الإسلامي الأول، لأن الذي علينا هو أن نظهر موقف الإسلام من الاستبداد والقداسة والكهنوت والحكم الديني، وهذا ما يعبر عنه عصر الرسول ﷺ المبعوث بالمنهج الحق والخلفاء الراشدين الذين اتبعوه ولم يشذوا عنه، أما إذا حدث فإن هذا لا يعبر عن موقف الإسلام، لأن الإسلام ذاته يدين هذا الشذوذ، ويعتبره ابتداعًا عليه.

ولأن الله وحده خالق الإنسان فهو وحده الذي يحكم وهو وحده الذي يشرع.

فالله هو الحاكم الأعلى والواضع الوحيد لأصول الحكم في الإسلام، أما الحاكم البشري فهو الخليفة أو الإمام الذي تنتخبه الأمة لكي يسوسها بما يتفق مع هذه الأصول. ولذلك فإن هذا الحاكم يجب أن يكون أكثر المسلمين حرصًا واجتهادًا على تطبيق هذه الأصول على متغيرات الواقع، ومن هذا نفهم عدم التعارض بين كون حاكمية الأمة لله وحده وبين قابلية أحكام الحاكم البشري للأخذ والرد وعرضتها للخطأ والصواب، لأن النقد عندما يقع على هذه الأحكام فإنما يقع في الحقيقة على صحة اجتهاد الحاكم البشري في تطبيق أحكام السماء على متغيرات الواقع دون أن يمثل ذلك اعتراضًا أو نقدًا لأحكام السماء ذاتها.

وكل إنسان هو خليفة لله في أرضه، ومسئول عن تلك الخلافة والتي تعني إعلاء كلمته وإقامة شرعه وتحقيق خلافته. ولهذا فالأمة الإسلامية جميعها مسئولة عن تحقيق خلافة الله في أرضه وإقامة حكمه وعدله، فالحاكم الوحيد في الأمة الإسلامية هو الله والأمة جميعها مسئولة عن تطبيق أحكام الله الحاكم الأعلى، أما الخليفة أو الحاكم البشري للأمة فهو أكثر الأشخاص اجتهادًا وحرصًا على تطبيق هذه الأحكام ومن هذا الاجتهاد والحرص على تطبيقها يستمد سلطته وحكمه. وجماهير الأمة المسلمة المسئولة

---

(١) تاريخ الخلفاء الراشدين، د. عبد الوهاب النجار.

عن تطبيق أحكام الله هي التي تختار من أبنائها من هو أكثرهم حرصًا واجتهادًا في تطبيق هذه الأحكام، وهي التي تعزله عن سلطاته إذا تراخى أو أهمل في تطبيقها، فالأمة كلها قيومة على تطبيق أحكام الله وراعية لها ومسئولة عنها، وبهذا يكون القائم بكل أمور الحكم هم جماهير الأمة وممثلوها أما الحكم نفسه فهو لله رب الوجود... أي أن الشعب هو الذي يحكم نفسه ولكن بما أنزل الله من أحكام.

وكذلك فإن المشرع الوحيد هو الله، هو الواضع للأصول الثابتة في التشريع وهو الذي شرع لمجتهدي الأمة في الفروع المتغيرة منه "وهي أغلب التشريع" واستخلاص الأحكام الملائمة للواقع المتغير، ولكن بشرط اتفاق هذه الاجتهادات مع مقتضيات الأصول.

وكثيرًا ما يدعي العلمانيون أن الإسلام لم يأت بأصول لنظام الحكم وكأنه كان ينبغي على الإسلام أن يأتي بنظام حكم على أحد أنماط الأنظمة الغربية لكي يحظى باعتراف العلمانيين بمجيئه بتلك الأصول.

إن الإسلام قد أتى بمجموعة قواعد أصولية تشكل في مجموعها أيديولوجيته الخاصة فيما ينبغي أن يكون عليه حكم المسلمين، ولم يأت بصورة تفصيلية لنظام الحكم قد تصلح لأمة من الأمم ولا تصلح لغيرها. ومن هذه القواعد:

- إن الناس سواسية أمام القانون ليس هناك من لا يخضع لهذه القاعدة ولو كان من أبناء الرسول بل ولو كان الرسول نفسه ﷺ.
- إن الحاكم يجب أن يكون أكثر الناس علمًا واجتهادًا وحرصًا على تطبيق أحكام الله.
- إن الحاكم الإسلامي ليس هرقليًا ولا كسرويًا أي ليس ملكًا عضوضًا وإنما يرجع تعيين الحاكم إلى أهل الحل والعقد من الأمة.
- إن الحكم الإسلامي يقوم على الشورى بين الحاكم والعلماء وممثلي الأمة من أهل الحل والعقد.
- لأي فرد من أفراد الأمة أن يخطئ الحاكم في اجتهادٍ ما ذهب إليه مادام يملك الدليل على ذلك سواء كان هذا الفرد رجلاً أم امرأة.
- على الحاكم والمحكومين ألا يخرجوا عما تذهب إليه جماعة المسلمين من أمور حتى ولو اختلفوا معهم فيها.
- إن الدستور المشرع للأمة هو القرآن ثم السنة ثم الإجماع ثم اجتهاد العلماء.

ألا تمثل هذه القواعد أيديولوجية الإسلام الخاصة في أصول الحكم (راجع قواعد نظام الحكم الإسلامي في كتابنا: الإسلام الليبرالي) أم أنه كان ينبغي على الإسلام أن يأتي بصورة من نظام الحكم مثلما هو عليه في فرنسا أو أمريكا أو سويسرا أو الاتحاد السوفيتي كي يحظى برضاهم.

هل كان ينبغي عليه أن يأتي بديمقراطية مباشرة؟ أم بديمقراطية غير مباشرة، وهل كان عيه أن يجمع بين برلمان ومجلس شيوخ؟ أم كان عليه أن يكتفي بأحدهما؟ وهل ينبغي للحاكم المسلم أن يجمع بين الرئاسة والوزارة؟ أم يكتفي بالرئاسة ويترك الوزارة لغيره؟!

لو كان الإسلام قد فعل أي شيء من ذلك لصار نظامًا جامدًا إن صلح لبلد من البلدان لم يصلح لأخرى (فما ينفع سويسرا مثلاً لا ينفع فرنسا) وإن صلح لزمن من الأزمان لم يصلح لغيره، ولكن الإسلام وضع أيديولوجية عامة لأصول الحكم وحدد الإطار والضوابط والأهداف وترك الأشكال التطبيقية للحكم تحددها الظروف والأحوال والأزمنة.

وهم لا يفتأون يرددون أن هذه الصورة المثالية للحكم لم تتم إلا في عصر الخلفاء الراشدين والخليفة عمر بن عبد العزيز على الأكثر وأن الحكم الإسلامي في باقي العصور اتسم بالظلم والبشاعة.

وكون حكم الخلفاء الراشدين الخمسة كان مثاليًا لا يعني كنتيجة حتمية أن حكم غيرهم كان ظالمًا وبشعًا بل إن كثيرًا من حكام المسلمين قد حققوا درجة كبيرة من مثالية هؤلاء الحكام منهم على سبيل المثال نور الدين محمود والناصر صلاح الدين والمنصور بن يعقوب في دولة الموحدين والظاهر بيبرس والسلطان قطز بل إن هناك بعض العلماء المسلمين الذين ألحقوا بعض الحكام المسلمين بالخلفاء الراشدين أنفسهم مثل عبد الرحمن الثالث الأموي (٣٠٠-٣٥٠) حاكم الأندلس والسلطان تيبو (١٧٥١-١٧٩٩) حاكم الهند.

ولكن تعمد التشويه جعلهم لا يتحدثون عن حكام المسلمين إلا من منظور ألف ليلة وليلة فهكذا كان تشويههم الدائم لشخصية هارون الرشيد مع أنه قد حاز ثناء مؤرخين كبار من أمثال ابن قتيبة وابن خلدون (وهما من هما). ومع ذلك أليس من الخير لنا أن يكون خليفتنا هو هارون الرشيد وهو يحكم الدنيا - حتى ولو صدقت فيه كل اتهامات العلمانيين - عما يعانيه العالم الإسلامي الآن من هوان بدونه.

ولكن ماذا نفعل في من يتعمدون تشويه التاريخ الإسلامي تحقيقًا لأغراضهم الخاصة مما دفع الفيلسوف جارودي لقول[1]: إنه إذا أردنا الحقيقة. "فيجب علينا أن نقارن بين ممارسة الشعوب الأخرى الحقيقية وممارسة الشعوب الإسلامية الحقيقية وليس بين نظرية البعض وتطبيق البعض الآخر".

فمهما بلغت بشاعة حكام المسلمين بفرض صدق كل الافتراءات التي يتهمونهم بها فإنها لن تمثل شيئًا بالنسبة لما فعل حكام غربيون وشيوعيون من أمثال: نابليون وهتلر وستالين وموسوليني ومن قبلهم البابوات والملوك الصليبيين من أهوال وجرائم بشعة.

وصف لبعض مدن الحضارة الإسلامية:

اتسع عمران بعض المدن الإسلامية اتساعًا هائلاً بفضل توافر المقومات الحضارية التي توافرت لها حتى بلغ عدد سكان البصرة في بعض الأقوال ستمائة ألف في عهد الحجاج، وبلغ سكان قرطبة في عهد المنصور نصف مليون وتعكس هذه الكثافة السكانية عدد دورها ومنشآتها، واتصلت العمارة بها أربعة وعشرين ميلاً في الطول وستة أميال في العرض وعدد أرباضها المحيطة بها واحد وعشرون ربضًا كل ربض منها يزيد عرضه وطوله على الميل وكل ربض منها من المساجد والأسواق والحمامات ما يقوم بأهله، ولا يحتاجون إلى غيره وقد دهش الرحالة الأجانب لاتساع مدينة القاهرة وامتداد عمرانها ويعكس وصف ذلك إحصاء حوانيتها وأسواقها وفنادقها وحماماتها وطواحينها ومنازلها ومساجدها ومدارسها، وما اشتملت عليه من مرافق تدل على مستوى حضاري متقدم ويعكس ارتقاء الصناعة مستوى هذا التطور فها هي دمشق أصبحت جامعة لصنوف المحاسن وضروب من الصناعات وأنواع من الثياب عديم المثال ويتجهز به منها كل الآفاق والأمصار وكدمشق اشتهرت كل مدينة بصناعات ذاع صيتها وبلغت الآفاق.

---

(١) وعود الإسلام.

ثانيًا: موقف الإسلام من العلم والعقل والمنهج التجريبي:

خلاصة موقف الإسلام من العلم هو أن الطريق إلى معرفة أسرار الوجود هو طريق الشهادة على أنه ﷺ هو الحق.

﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَـٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾ (فصلت: من الآية٥٣).

يقول جارودي[1]: "إن مبدأ التوحيد وهو حجر الأساس في تجربة الإسلام لمعرفة الله يلغي كل ما يفصل بين العلم والإيمان. وبما أن كل شيء في الطبيعة هو دلالة على الوجود الإلهي تصبح معرفة الطبيعة – مثلها في ذلك مثل العمل – شكلاً من أشكال الصلاة وسبيلاً للتقرب من الله".

لقد كانت أول كلمة أنزلت في القرآن هي ﴿ ٱقْرَأْ ﴾ وكانت ثاني سورة في التنزيل هي القلم.

والإنسان مطالب في القرآن دومًا بالنظر في جنبات هذا الكون، والبحث عن آيات الله فيه.

﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ ﴾ (الأعراف: من الآية١٨٥)

﴿ وَفِى ٱلْأَرْضِ ءَايَـٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ۝ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ (الذريات: ٢٠-٢١)

ويصف الغافلين عن هذا التفكير في الكون بأنهم ﴿ كَٱلْأَنْعَـٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَـٰفِلُونَ ﴾ (الأعراف: من الآية١٧٩).

والقرآن والحديث لا يفتآن يمجدان العلم ويحثان على البحث العلمي ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴾ (الزمر: من الآية٩).

﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا ۚ وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ۝ وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَـٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ ۗ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَـٰٓؤُا۟ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴾

---

(١) وعود الإسلام.

(فاطر:٢٧-٢٨) "طلب العلم فريضة على كل مسلم" (مجمع الزوائد للهيثمي)، "طالب العلم يستغفر له كل شيء حتى الحيتان في البحر" (سنن ابن ماجة) لئن تغدو فتتعلم بابًا من العلم خير لك من أن تصلي مائة ركعة "إن العلماء هم ورثة الأنبياء" (أبو داود والترمذي – وابن ماجة) "العالم أمين الله في الأرض" القرطبي جامع بيان العلم وفضله.

ويقرر القرآن أن أسرار الطبيعة وقوانين الله وسننه التي تحكم الكون هي آيات لأولي الألباب الذين كثيرًا ما يوجه القرآن خطابه إليهم فهم الذين يتفكرون ويعقلون ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ (آل عمران:١٩٠)، ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (الجاثية:١٣)، ﴿ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ (الروم: من الآية٢٨).

ولقد ذكرت مادة عقل في القرآن أكثر من خمسين مرة وتكرر السؤال الاستنكاري ﴿ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ ثلاث عشرة مرة، وكأنه لازمة. ولو تتبعنا الكلمات الأخرى التي تدخل في نفس الموضوع مثل: نظر وتفكر وفقه وعلم وبرهان ولب ونحوها لوجدنا من الآيات الشيء الكثير جدًا. ويحصي علماء التفسير سبعمائة وخمسين آية صريحة من آيات القرآن الكريم تشير إلى الكون والكائنات والآيات الكونية المختلفة.

كل هذا جعل كاتبًا ماركسيًا (مكسيم رودنسون) يتحدث عن العقلانية في القرآن بحماس شديد فيقول: "إن الوحي.. يعتبره القرآن هو نفسه أداة للبرهان.. والقرآن يقدم البراهين العقلانية على القدرة الإلهية.. وفي مقابلة العهدين القديم والجديد فإن العقلانية القرآنية تبدو صلبة كأنها الصخرة".

وإن كان خصوم الإسلام يعترفون أن القرآن أعظم كتاب فني في العالم فإن عليهم أن يعترفوا أيضًا بأنه أعظم كتاب عقلاني في العالم أيضًا، وإن كانت المقارنة ذاتها خاطئة لأنه من الطبيعي أن يكون القرآن كتاب فوق مستوى البشر – من حيث الإتيان بمثله – لأنه كتاب منزل من الله ﷻ. وكما يقول العقاد عن الإسلام: "إنه دين يفرض المنطق السليم على كل مستمع للخطاب قابل للتعليم".

إننا نستطيع القول إن القرآن قد كشف عن وجود العلاقات المنطقية التي تحكم الكون وأمر الناس بالبحث عنها وعلمها وجعل ذلك من مراتب العبادة لله ﷻ: ﴿ لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِي لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾

(يس:٤٠) فالكون هو كتاب الله المفتوح كما أن القرآن هو كتاب الله الموحى، والقـرآن كثيرًا ما يضرب الأمثلة في تأسيس المعرفة اليقينية علي الإدراك الحسي فهو حين يرد على افتراءات المشركين يقول عنهم ﴿ مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ ﴾ (الكهف:٥١).

فهو قد نفى دعواهم لانتفاء المشاهدة فمن أين إذن قد أتوا بتلك الدعوى.. كما أن الله ﷻ يوجه خطابه لرسول الله ﷺ فيقول: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾ (الاسراء:٣٦) ويقول الله ﷻ: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾ (فصلت: من الآية٥٣).

القرآن الكريم هو واضع المنهج التجريبي:

كل ذلك يجعلنا نقول بحسم – ودون أن نخشى أن يتهمنا أحد بالحماس – إن القرآن الكريم هو ذاته الواضع الحقيقي للأسس الأصيلة لمنهج البحث العلمي الذي قام عليـه العلم التجريبي. فبهذه الدعوة إلى العلم وإلى تحريك وتحكيم العقل وإلى تأسيس المعرفة اليقينية على الإدراك الحسي بالإضافة إلى ثناء الإسلام على العمل اليـدوي – والـذي سنشير إليه بعد قليل وباستخدامه في عمارة الأرض يكون قد اكتملت لدينا كل مقومات المنهج التجريبي الذي سرعان ما سيظهر تأثيره واضحًا على العلماء المسلمين الـذين سيعملون تحت تأثير هذه المقومات على وضع القواعد الأصولية لذلك المنهج العلمـي التجريبي، ويضعون كذلك تطبيقاته العلمية موضع التنفيذ.

ولم أجد غير هذين الكاتبين فقط قد توصلا إلى مثل ما توصلت إليه وصرحا به دون وجل يقول الدكتور زغلول راغب النجار والدكتور علي عبد الله الدفاع[1]: "إن القرآن الكريم هو واضع المنهج العلمي الصحيح الذي انتهجه المسلمون وأقاموا بـه نهضـة علمية وفكرية أصيلة كانت هي أساس النهضة العلمية المعاصرة حين تعلمت باقي الأمم منهم ذلك المنهج بعد نزول القرآن بقرون عديدة؛ كما أن العلم التجريبي الصحيح هـو تنفيذ لأوامر الله في كتابه العزيز وهو في صميمه قرآني الروح".

وقد كنت في بداية دراستي هذه أقوم بإثبات مدى اتفاق الإسـلام لـروح العلميـة والمنهج التجريبي ولكني وجدت من خلال دراستي وبحثي أن هذه الحقيقة تفرض نفسها

---

(١) إسهام المسلمون الأوائل في تطوير علوم الأرض.

علي وعلى كل باحث شجاع.

ولكن للعلم الإسلامي غايات أخرى غير غايات النمو المادي التي حرصت عليها الحضارة الغربية الحديثة فآلت إلى ما آلت إليه، يقول الفيلسوف جارودي: "إن العلم والتقنية الموجهين نحو غايات أسمى لا يستطيعان أن يصبحا غاية في حد ذاتهما كما في التقليد الغربي منذ عصر النهضة.

سمي هذا المرض في الحضارة الغربية "الحداثة" هذا المرض هو عكس للعلاقة بين الوسائل والغايات. لقد أصبحت الوسائل في المنظور الغربي غاية.

ولم يعد العلم والتقنية متلاءمين من البيئة ولا كانا في خدمة الإنسان. بل على العكس أصبح الإنسان ومحيطه خاضعين لتطور العلوم والتقنيات المستقلة والفتاكة. ونتيجة لعكس هذه العلاقة بين الوسائل والغايات مازال نصف سكان العالم يناضلون فقط من أجل العيش. بعد الثورة الصناعية بقرنين، تلك الثورة التي تنبأ لها أبناؤها الكذبة بازدهار غير محدد للإنسان. كما مات خمسون مليونًا من الكائنات البشرية في العالم الثالث من الجوع في عام ١٩٨٠.

الكمية، السعي وراء القوة والنمو، الفردية، أشهرت إفلاسها: فلا يمكن لأي حضارة أن تبنى على هذه الأسس. فقد انتهى العلم والتقنية اللذان ولدا في هذه التربة إلى نتائج متعارضة بشكل كامل مع مشاريع ووعود النهضة الغربية"[(١)].

فما العلم والتقنية إلا وسائل رائعة في خدمة الغايات الإنسانية. فإذا فصلنا العلم، الذي هو تنظيم للوسائل، عن الحكمة التي هي تبصر في الغايات أصبح هدامًا للإنسان.

لهذا السبب لم نؤكد على الظواهر التي لعب الإسلام فيها باكتشافاته دور السابق للعلم الغربي الحالي، ولكن على مزاياه الخاصة في إخضاع الوسائل البشرية للغايات الإلهية.. وفي هذا المنظور.

ولو قدر لعلماء المسلمين في القرون الوسطى أن يبعثوا إلى الحياة، فإن دهشتهم لن تكون من التقدم في الأفكار التي ولدت أصلاً في أحضانهم!!

بل إن دهشتهم ستكون من أن نظام القيم قد قلب رأسًا على عقب!! وسيرون أن مركز الرؤية أو بؤرتها التي انطلقوا منها قد صار هامشيًا، وأن محيط تلك الرؤية قد

---

(١) وعود الإسلام.

صار هو المركز، وأن تلك العلوم الحديثة التي كانت في الدرجة الثانية من اهتمامات المسلمين قد تصدرت كافة اهتمامهم الآن في الغرب،أما علم الحكمة الثابت ذلك العلم الأول فسوف يرون أنه تضاءل حتى كاد ينعدم!!

لقد كان العلم داخل إطار الحضارة الإسلامية يقوم على الاتزان بين مطالب الإنسان الحياتية وتطلعاته العقلية، وبين علاقته بالطبيعة وبالبشر الآخرين، أي أن العلم داخل الإطار الإسلامي له منهجه وغاياته التي تنطلق من العقيدة الإسلامية ذاتها أما العلم داخل إطار الحضارة الغربية فقد قام على انفصال الإنسان عن الطبيعة ثم سيطرته عليها، وتسخيرها له في عملية تراكمية كمية لا نهائية يقوم بها إنسان جعل من المنفعة واللذة الماديتين المقاييس الوحيدة والنهائية لحياته دون الالتزام بأي حدود حتى ولو أدى ذلك إلى تبديد الطبيعة أو تدمير وانفجار الكرة الأرضية ذاتها.

لقد صاغ الغرب العلم في ترسانات من الأسلحة الذرية وغير الذرية، والتي تمكنه من تفجير العالم لعدة مرات والتي تمكنه أيضًا من الضغط على عروق الشعوب الضعيفة المرتعشة لامتصاص دمائها سواء بالشكل المباشر أو غير المباشر – حتى ولو كانت في أبعد بقاع الأرض.

والغريب أن العلمانيين يحاولون إنكار هذا الموقف الإسلامي من العلم على أساس، أن الإسلام كدين لابد أنه يذهب إلى الاعتقاد في تدخل الإرادة والقدرة الإلهية في قوانين الطبيعة، وهو ما يدخل في نطاق الغيبيات التي نهانا الإسلام عن الخوض فيها وعدم التعويل عليها في مجال العلم. مع أن الرؤية الموضوعية تقتضي بناء الموقف الإسلامي على القواعد العلمية التي حرص عليها في اكتشاف الطبيعة وليس على الإيمان الذي ليس له علاقة بقواعد الاكتشاف، وإنما برسوخ عقيدة الإيمان بقدرة الله على فعل ما يريد وهذا ما لا يدخل في حدود العلم البشري.

موقف الإسلام من العمل اليدوي:

يذكر القرآن أن نوحًا عليه السلام كان نجارًا وأن داوود ﷺ كان حدادًا وعن المقدام بن معدى كرب ﷺ وعن النبي ﷺ قال:

"ما أكل أحد طعامًا قط خيرًا من أن يأكل من عمل يده وإن نبي الله داوود كان يأكل من عمل يده" رواه البخاري وغيره.

وعن المقدام أيضًا مرفوعًا:

"ما كسب الرجل كسبًا أطيب من عمل يده، وما أنفق الرجل على نفسه وأهله وولده وخادمه فهو صدقة" رواه الترمذي.

وعنه ﷺ أنه قال: "إن الله يحب عبده المؤمن المحترف"

وعن عائشة رضي الله عنها قالت: كان أصحاب الرسول ﷺ عمال أنفسهم فكانت لهم أرواح (تعني رائحة) فقيل لهم لو اغتسلتم".

وهكذا اكتملت في الإسلام كل مقومات المنهج التجريبي.

ثالثًا: وضع الحضارة الإسلامية لأصول المنهج التجريبي:

كتب ثابت بن قرة (٨٣٦-٩٠١) الرياضي والفلكي المعروف رسالة إلى زميله في الترجمة إسحاق بن حنين، في المبدأ العلمي القدوة حول ألواح بطليموس التي ثبت خطأها: "نحن بطبيعة الحال - لسنا بعد في وضع يمكننا من الإجابة القاطعة على مثل هذا السؤال. والحسم الموضوعي فيها كان ليتم لو أننا قدرنا على مراقبة الشمس في الفترة الواقعة بين بطليموس ويومنا هذا. فإذا وجدت إحداها لدى المؤلفين اليونان فأرجو إفادتي بها، بحيث أتمكن من تكوين حكم أكيد حول ذلك. وأود أن أضيف بأنه بعد إجلاء هذه النقطة فإنني سوف أعالجها هنا. لأنني - من جانبي - لا أريد أن أتبنى ما هو ليس بحكم الأكيد بل العاري من الشك من كل جانب"[1].

وفي الوقت الذي كانت فيه أوروبا منغلقة تجدف في وحل المؤسسات السلطوية محرومة تمامًا من الوقوف على قدمين ذاتيتين تعالت في العالم العربي دائمًا أبدًا أصوات: "لا أستطيع أن أجاري أرسطو طاليس في هذه النقطة" "لقد لاحظت"، "أنا نفسي قد رأيت"، "لأننا رغم إجلالنا الكبير لجالينوس فإن ما شاهدناه بملء أعيننا أقرب إلى التصديق" إن النقد البناء للطبيب عبد اللطيف المتواضع الذي كان مدرسًا في سائر العواصم تقريبًا (١١٢٦-١٢٣١) كان قد درس بأن الفك الأسفل يتكون من عظمين مجتمعين معًا: "إلا أننا شاهدنا ألوفًا من العظام والهياكل وقمنا بفحصها بدقة متناهية وتحصلنا على نصيب وافر من المعرفة من هذه الدراسة. وهي معرفة ما كنا لنتحصل عليها من دراسة الكتب وكان جالينوس قد علمنا بأن الفك الأسفل يتألف من عظمين يجمع بينهما نسيج ضام غير أننا عاينا الفي عظم ولم نجد فيها فكًا واحدًا مؤلفًا من عظمين إنه عظم واحد دون أي رفو"[2]. "إن ما قاله جالينوس خطأ" صوت آخر من طبيب زميل من القاهرة هو ابن النفيس المتوفي ١٢٨٨ الذي اكتشف لأول مرة خطأ جالينوس حول دخول الدم من خلال ثقوب الحجاب الحاجز من حجرة إلى حجرة. (الأذين والبطين). ويكتشف من خلال بحثه ويصحح الدورة الدموية الصغرى بمساعدة التشريح وهو اكتشاف انتحله بعده بثلاثة

---

(١) زيغريد هونكة: العقيدة والمعرفة.

(٢) زيغريد هونكة: العقيدة والمعرفة.

قرون الإسباني ميخائيل سيرفت كتب ابن النفيس: لكي نصف مهمة كل عضو على حدة تستند إلى ملاحظة دقيقة ودراسة صريحة دون الاكتراث ما إذا كانت تلك من علوم الأولين الذين سبقونا أم لا. لا أصل إطلاقًا لمسام القلب هذه. والقلب ذو بنية سميكة ومما لاشك فيه أن هذا الدم بعد أن خفضت كثافته لابد وأن يسيل عبر الأوعية الدمية الرئوية إلى الرئة ليتخللها ويمتزج بالهواء"[1].

أما الطبيب العربي ابن الخطيب فيقول "إن القاعدة التي يجب أن نستند إليها دائمًا، هي أن برهانًا ما، أخذ بطريق النقل، ينبغي أن يخضع للتعديل إذا ما اتخذ موقفًا مناقضًا مما يشير إليه إدراكنا الحسي أجل، وهل يستلزم مثل هذا مزيدًا من الإيماء؟".

أما ابن الهيثم الذي كان أول من أقام تجاربه في "البيوت المظلمة" فقد اهتدى بتلك التجارب إلى حقيقة نظرية الإبصار وهي تقوم على سقوط ضوء على الجسم المرئي وانعكاسه على شبكية العين، فإذا كان الجسم المرئي مضيئًا بذاته كالشمس والنجوم سقط مباشرة على العين، وذلك بعكس ما ذهب إليه إقليدس الذي كان معتقدًا بانبعاث الضوء من العين ذاتها فأثبت ابن الهيثم أن ذلك لو كان صحيحًا لكان من الممكن رؤية الأجسام في الظلام[2].

ويقول الطبيب والوزير الغرناطي ابن الكاتب[3]: "إنَ القاعدة التي يجب أن ننطلق منها دائمًا هي أن برهانًا اقتبس من المنقول عليه أن يخضع للتغيير حين يقف على النقيض الظاهر مما تشير حواسنا إلى صدقه". وبذلك أصبحت تجربة الحواس هي القول الفصل لقانون العلوم الموروثة.

وَلا يكتفي ابن تيمية: بنفي الميتافيزيقا ونقد المنطق الأرسطي والدفاع عن يقينية القضايا التجريبية وبناء العلم على الاستقراء الجزئي وإنما يمضي في تقدمه الفكري إلى ما هو أبعد من ذلك وهو تحرير الدليل من ضيق القوالب المسبقة التي وضعها لها اليونانيون وإبرازه أثر ذلك في اتساع العقول والتصورات وتقدم العلم وكذلك أخذه بالدليل الظني الراجح فالنظر يكون صحيحًا إذا أدى إلى اعتقاد راجح سواء كان ذلك في الفكر أو في العلم ولكن النسبية المعرفية الإسلامية ترجيحية تظل صحيحة حتى

---

(١) زيغريد هونكة: العقيدة والمعرفة.

(٢) زيغريد هونكة: العقيدة والمعرفة.

(٣) د. محمد مختار القاضي: أثر المدنية الإسلامية على الحضارة الأوروبية.

يثبت ما هو أصح منها وليست نسبية تشكيكية تختلف باختلاف الناس ومن ثم تنعدم الحقيقة وتلك النسبية المعرفية التي أخذ بها ابن تيمية هي العماد الذي يقوم عليه الفكر العلمي والفلسفي المعاصر يقول ابن تيمية في ذلك:

"ولهذا عدل أنظار المسلمين عن طريقهم. فقالوا: "الدليل" هو المرشد إلى المطلوب، وهو الموصل إلى المقصود؛ وهو ما يكون العلم به مستلزمًا للعلم بالمطلوب.

أو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى المطلوب، وهو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى علم، أو إلى اعتقاد راجح.

ولهم نزاع اصطلاحي هل يسمى هذا الثاني "دليلاً"، أو يخص باسم "الإمارة" والجمهور يسمون الجميع "دليلاً". ومن أهل الكلام من لا يسمى بـ "الدليل" إلا الأول.

ثم الضابط في "الدليل" أن يكون مستلزمًا للمدلول. فكل ما كان مستلزمًا لغيره أمكن أن يستدل به عليه، إن كان التلازم في الصرفين - أمكن أن يستدل بكل منهما على الآخر. فيستدل المستدل مما عليه منهما على الآخر الذي لم يعلمه.

ثم إن كان "اللزوم" قطعيًا كان الدليل "قطعيًا". وإن كان ظاهرًا - وقد يختلف - كان الدليل "ظنيًا"[(١)].

... وإذا اتسعت العقول وتصوراتها اتسعت عباراتها، وإذا ضاقت العقول والتصورات بقي صاحبها كأنه محبوس العقل واللسان، كما يصيب أهل المنطق اليوناني - تجدهم من أضيق الناس علمًا وبيانًا، وأعجزهم تصورًا وتعبيرًا.

ولهذا من كان منهم ذكيًا إذا تصرف في العلوم، وسلك مسلك أهل المنطق، طول وضيق، وتكلف وتعسق - وغايته بيان البين وإيضاح الواضح - من العي. وقد يوقعه ذلك في أنواع من السفسطة التي عافى الله منها من لم يسلك طريقهم[(٢)].

---

(١) الرد على المنطقيين، ص ١٦٥.

(٢) الرد على المنطقيين، ص ١٦٥: ١٦٧.

رابعًا: الإنجازات العلمية للحضارة الإسلامية:

نحن لا نقدم هنا مجرد شهادات على الإنجازات العلمية للحضارة الإسلامية، وإنما نقدم حقائقًا تتمثل في علوم لم يسبق للبشر التوصل إليها واكتشافات ومخترعات متجسدة لا يمكن إنكارها. فلا نترك الأمر بذلك لشهادة هذا أو إنكار ذلك من الغرب عن الفضل العلمي للمسلمين.

تقول زيغريد هونكة[1]: "لقد أصبح المسلمون – وهذا أمر قلما خطر على بال الأوروبيين – المؤسسين للكيمياء والفيزياء التطبيقية، الجبر، الحساب، بالمفهوم المعاصر وعلم المثلثات الكروي، علم طبقات الأرض، وعلم الاجتماع، وعلم الكلام".

ويقول تاتشر وشويل في كتابهما التاريخ الأوربي العام:

" لم يضف العرب إلى ما ابتكره أقليدس في الهندسة إلا الشيء القليل، ولكن الجبر يكاد يكون من خلقهم، وكذلك أدخلوا تحسينات على حساب المثلثات الدائري مخترعين جيب الزاوية (Sine) وظل الزاوية (Tangent) وظل تمام الزاوية (Contangen) واخترعوا في "علم الفوزيقي" البندول وكتبوا في علم البصريات (Optics) بعض الكتب وتقدموا بعلم الفلك، فبنوا مراصد عديدة، وركبوا كثيرًا من الآلات الفلكية لا تزال تستعمل حتى اليوم وحسبوا زاوية سمت (الشمس Ecliptic) والمواضع الدقيقة لنقطتي الاعتدالين وكانت معرفتهم في الفلك جسيمة ولا مراء. وتقدموا في الطب أشواطًا بعيدة عن الإغريق. ودرسوا علم وظائف الأعضاء (الفسيولوجيا) وعلم تدبير الصحة، ويكاد علم (الأقرباذين) المادة الطبية (Materianedica) لديهم أن يكون هو نفس ما لدينا اليوم. ولا يبرح كثير من طرق العلاج عندهم مستعملاً بين ظهرانينا إلى اليوم. وكان جراحوهم يفهمون استعمال التخدير، ويقومون بطائفة من أصعب العمليات المعروفة. وفي نفس الوقت الذي كانت فيه الكنيسة تحرم ممارسة الطب، انتظارًا منها لإتمام الشفاء على يد المناسك الدينية التي يقوم بها القساوسة، كان لدى العرب علم طبي حق.

وابتدأوا الكيمياء بداية حسنة. واكتشفوا كثيرًا من المواد الجديدة، من أمثال البوتاس ونترات الفضة والسليماني وحمض النتريك والكبريتيك. وكلمة (الكحول) عربية، وإن

---

(1) العقيدة والمعرفة.

كانت المادة معروفة باسم (أرواح الخمر) عند بليني أما في الصناعة فإنهم بدأوا فيتنوع الصنف وجمال التصميم وإتقان الصنعة وكانوا يشتغلون في جميع أنواع المعادن الذهب منها والفضة والنحاس والبرونز والحديد والصلب. ولم يفقهم أحدًا أبد الدهر في صناعة المنسوجات، وصنعوا زجاجًا وخزفًا من أرقى الأنواع وأشدها امتيازًا وعرفوا أسرار الصباغة، وصنعوا الورق وكانت لديهم طرائق عديدة لتهيئة الجلود وكانت مصنوعاتهم الجلدية شهيرة في كافة أوروبا. وأنتجوا الأصباغ والعطور والأشربة. وصنعوا السكر من القصب، ومارسوا الزراعة بطريقة علمية، وكانت لديهم طرائق جيدة للري، وعرفوا قيمة المخصبات، وكيفوا محصولاتهم حسب نوع التربة. وتفوقوا في فلاحة البساتين وعرفوا كيف يطعمون النبات وكيف ينتجون أضرابًا جديدة من الفواكه والأزهار وأدخلوا إلى الغرب أشجارًا كثيرة ونباتات متعددة اجتلبوها من الشرق، وكتبوا رسائل علمية في الزراعة.

وهذه بعض المخترعات التي اخترعها المسلمون أو طوروا استخدامها[1]:

الطباعة – صناعة الورق – الطواحين المائية والهوائية – البارود – المدافع – البنادق – الأسطرلاب – البوصلة – الساعة – النظارات – صناعة الزجاج التكويرية – أنابيب الاختبار – أفران التقطير – الموازين الحساسة لحساب الوزن النوعي – أول نموذج لآلة التصوير – المزواة – أنموذج تميل المجموعة الشمسي وغيرها من المخترعات الأخرى[2].

---

(١) نقلاً عن هـ.ج. ويلز: معالم تاريخ الإنسانية مج ٢ ج٣.

(٢) د. القاضي: نفس المرجع، وزيغريد هونكة: نفس المرجع.

هل العلم الحديث امتداد للحضارة الإغريقية
أو هو وليد للحضارة الإسلامية

أولاً: حالة أوروبا في العصور الوسطى والصراع بين الملوك والباباوات:

يقول ه.ج ويلز [1] واصفًا أوروبا الغربية في العصور الوسطى:

"وتمر فترة من الزمان يكون من البلاد أن يكتب المرء عما قام فيها من الدول والحكام، إذ لا دول هناك ولا حكام وكل ما في الأمر أن بعض المغامرين للصغار أو الكبار كانوا يستولون على قلعة في ناحية من الريف، ويحكمون منطقة غير ثابتة الحدود حكمًا غير مستقر. فكانت الجزر البريطانية مثلاً مقسمة بين حشد كبير من الحكام وكذلك كان شأن سائر أقطار العالم الغربي.

فأنت واجد هنا أسقفًا يتولى الملك، كما كان جيرجوري الكبير في روما، وواجد مدينة أو مجموعة من المدن تحت حكم دوق أو أمير لهذه أو لتلك وكنت تجد بين الخرائب الهائلة بمدينة روما أسرات نصف مستقلة، من مغامرين شبه نبلاء كل يذود عن حياضه ومعه أتباعه وكان للبابا نوع من السيادة العامة هناك، ولكن كان ينافسه في تلك السيادة ويوجهه تمامًا في بعض الأحيان شخص يدعى إلى نفسه "دوق روما".

ويقول[2] في موضع آخر: "أن أوربا الغربية لم تكن إلا حضارة محطمة، لا قانون لها ولا إدارة، وطرقها تالفة وتعليمها غير منظم.. كان الزمان زمان فوضى ولصوصية وجرائم تذهب دون عقاب وأمن منعدم على وجه العموم.

ومحال أن نقفوا في هذا المقام أحداث القرنين التاسع والعاشر بأي قدر من التفصيل مترسمين ما جرى فيه من المخالفات والخيانات والادعاءات وصنوف الضيم والاستيلاء فقد كانت تعم أوروبا حالة من الفوضى والخروج على القوانين وحروب وكفاحات من أجل القوة والسلطان.

وتكاد حالة روما في القرن العاشر: أن تعجز القلم عن أي وصف فإن انحلال إمبراطورية شرلمان ترك البابا ولا حامي له: تهدده بيزنطة والعرب (الذين استولوا على صقلية) ويتحرش به نبلاء روما الشرسون. ومن أقوى هؤلاء النبلاء امرأتان هما تيودورا ومارزيا وهما أم وابنتها تعاقبتا في الاحتفاظ بقلعة سانت انجلو، التي استولى

---

(١) معالم تاريخ الإنسانية، مج ٢، ج ٣.

(٢) معالم تاريخ الإنسانية، مج ٢، ج ٣.

عليها سيوفيلاكت زوج تيودورا النبيل كما استولى على معظم سلطة الباب الزمنية".

نفوذ البابوات وجمودهم الفكري:

أما عن وضع البابوات في ذلك الوقت فمنذ البداية تقريبًا احتجبت الحقائق الدينية والمثل العليا التي دعا إليها المسيح عيسى عليه السلام واستترت وراء المبادئ والتقاليد الطقوسية الراجعة إلى عصر أقدم وإلى طراز أدنى عقلية. وقد كفت المسيحية منذ بدايتها تقريبًا على أن تكون محض ديانة نبوية وخلاقة. إذ أنها أوقعت نفسها في شرك التقاليد العتيقة الخاصة بالتضحية الإنسانية، وبالتطهر الدموي لدى "المثرائية"، "ديانة تطورت عن الزردشتية وانتشرت في حكم القياصرة" وبتفاصيل النواحي الدقيقة لطبيعة الإله.

ومن عجب أن أصبع الحبر الأترودي "الأترسكي" الأعظم المخضبة بالدم أصبحت الداعية المتشددة التي تؤكد للناس تعاليم يسوع الناصري!؟ وكذلك أيضًا أوقعها العقل الإغريقي الإسكندري في أحبولته بما جبل عليه من تعقيد ذهني حتى إذا وقعت الكنيسة في معمعة هذا التطاحن الذي لا مفر فيه بين هذه المتفارقات المتناقضة، اضطرت أن تصبح اعتقادية "دوجماتيقية" متصلبة تأخذ بالمذهب الاعتقادي الحتمي. ذلك أنها حين يئست من بلوغ حلول أخرى لخلافاتها الفكرية التجأت إلى الاستبداد التعسفي.

فأصبح قساوستها وأساقفتها على التدريج رجالاً مكيفين وفق مذاهب واعتقاديات قيمية وإجراءات مقررة وثابتة، حتى إذا ما آن أوان توليهم منصب الكردلة أو البابوات إذا بهم في العادة كهول، قد ألفوا من الكفاح السياسي ذلك الضرب الذي يقصد إلى غاية قريبة مباشرة، ولم يعودوا أهلاً لقبول آراء رحيبة يشمل أفقها العالم بأسره. ولم تعد لهم بعد رغبة في رؤية مملكة الرب موطدة في قلوب الناس فقد نسوا ذلك الأمر، وأصبحوا يرغبون في رؤية قوة الكنيسة، التي هي قوتهم هم، متسلطة على شئون البشر. وكانوا في سبيل توطيد تلك القوة على أتم استعداد للمساومة مع أي شيء من الشهوات المستقرة في قلوب البشر، ونظرًا لأن كثيرًا منهم كانوا على الأرجح يسرون الريبة في سلامة بنيان مبادئهم الضخم المحكم وصحته المطلقة، ولم يسمحوا بأية مناقشة فيه، كانوا لا يحتملون أسئلة ولا يتسامحون في مخالفة لا لأنهم على ثقة من عقيدتهم بل لأنهم كانوا غير واثقين منها.

وعندما أقاموا الحروب الصليبية لأهداف سياسية دنيوية تتعلق بهم في الأساس كانوا يأذنون لكل نذل زنيم أو متشرد أثيم بأن ينضم إلى الجيش، وأن يعمل السيف والنار

واغتصاب الحرائر ويرتكب كل ما يمكن أن يتصوره العقل من أنواع انتهاك الحرمان ضد أشد رعايا ملك فرنسا مسالمة، والقصص التي تروى عن هذه الحروب الصليبية تحكي لنا من أضراب القساوة والنضال البشع ما يتضاءل إزاء بشاعته قصة أي استشهاد للمسيحيين على أيدي الوثنيين، وهي فوق هذا تسبب لنا رعبًا مضاعفًا لما هي عليه من صحة لا سبيل إلى الشك فيها.

كان هذا التعصب الأسود القاسي روحًا خبيثًا لا يجوز أن يخالف مشروع حكم الله في الأرض(١).

الصراع بين الملوك والباباوات:

ولقد احتدم الصراع بين الملوك والباباوات منذ عهد البابا جريجوري. فقد كان الحاكم الزمني هو الذي يقدم إلى البابا الخاتم والعلم اللذين يخلعان على البابا المعين حديثًا بوصفهما رمز المنصبة. ولكن جريجوري أخذ هذا الحق لنفسه كي يدعم السلطة البابوية. ووصلت الأمور إلى حد التقادم عندما عين الإمبراطور رئيسًا جديدًا لأساقفة ميلانو في ١٠٧٥؛ تهدد البابا بخلع الإمبراطور وحرمانه من بركة الكنيسة، وهنا أعلن الإمبراطور أنه هو السلطة العليا، وأعلن عزل البابا فانتقم البابا بطرد الإمبراطور والأساقفة من الكنيسة، وأعلن عزلهم بدوره.

وقد استؤنف الصراع حول الترسيم في عهد البابا إيربان الثاني (١٠٨٨-٩٩) الذي عاد إلى استرداد هذه الحقوق لنفسه، وعندما تمرد كونراد ابن هنري الرابع. على أبيه التمس العون لدى إيربان الذي رحب بتقديم هذا العون. وكانت المدن الشمالية مؤيدة للبابا بحيث كان من السهل غزو لومبارديا كلها. وكذلك أمكن عقد اتفاق مع فيليب ملك فرنسا استطاع إيربان في ١٠٩٤ أن يبدأ مسيرة ظافرة نحو لمبارديا وفرن وهناك في مجمع كليرمون في العام التالي، دعا إلى الحرب الصليبية الأولى. وقد اقترح البابا ألا يتدخل الأباطرة في الترسيم، مقابل تنازل رجال الدين عن الملكية الدنيوية. غير أن أهل اللاهوت كانوا أكثر حرصًا على أمور الدنيا مما يقتضيه هذا الاقتراح الورع. وهكذا فإن رجال الدين الألمان. عندما عرفوا بنصوصه، هبوا ثائرين، ووجه هنري، الذي كان عندئذ في روما، إنذارًا إلى البابا كيما يستسلم، وتوج نفسه إمبراطورًا، غير أن

---

(١) راجع ويلز: نفس المرجع.

انتصاره لم يعمر طويلاً فبعد أحد عشر عامًا، أي في سنة ١١٢٢، استعاد البابا كاليكستومس Calixtms الثاني سلطته في موضوع الترسيم عن طريق اتفاق ورمز Worms وأسفرت آخر محاولة بذلها باربا روسا لكسر شوكة البابا عن هزيمته في ليجنانون Legnano عام ١١٧٦، وعقدت بين الطرفين معاهدة صلح غير مستقرة، وقد انضم الإمبراطور إلى الحملة الصليبية الثالثة ومات في الأناضول عام ١١٩٠[١].

بعض صور الفساد البابوي:

يقول ول ديورانت في كتابه (قصة الحضارة) تحت باب بعنوان (البابوية في الحضيض (٨٦٧: ١٠٤٩ م): «ظل كرسي البابوية لا ينال إلا بالرشاوى أو القتل أو رغبات النساء ذوات المقام السامي والخلق الدنئ وبقيت ثيوفلاكت أحد كبار الموظفين في قصر البابا ترفع بالبابوات إلى كراسيهم وتنزلهم عنها كما يحلو لها. واستطاعت ابنته مروزيا أن تنجح في اختيار عشيقها سرجيوس الثالث لكرسي البابوية (٩٠٤ – ٩١٨م) كما أفلحت زوجته ثيودر في تنصيب البابا يوحنا العاشر (٩١٤ – ٩١٨م).

ثم رفعت مروزيا يوحنا الحادي عشر (٩٣١ – ٩٣٥م) إلى كرسي البابوية وكان الشائع على الألسنة أن يوحنا هذا ابن غير شرعي من سرجيوس الثالث.

وأصبح حفيدها هو البابا يوحنا الثالث عشر وامتازت ولايته بضروب من التهتك والدعارة في قصر لاتيران.

وعندما حاكمه الإمبراطور أوتو اتهمه الكرادلة بأنه زنى بخليلة ابنه وضاجع أرملته وابنة أختها وأنه حول قصر البابا إلى ماخور للدعارة.

ولم يكن أحد ليجهل سيرة البابا اسكندر السادس (١٤٣١-١٥٠٣) الذي استباح كل المقدسات باسم القداسة، واعتدى على كل المحرمات، واعتمد على أسرته أسرة بورجيا في الحصول على لذاته وشهواته وأمواله وكانت ابنته لدكريسا بورجيا سفاحة دموية وكان أبوها المقدس يدربها على ممارسات الشهوة»[٢].

ويقول الراهب "درابر"[٣] في كتابه العلم والدين: إن الكنيسة كفرت كل من يخالف

---

(١) راجع: برية اندرسل: حكمة الغرب، ج١.

(٢) الأستاذ أنيس منصور: اثنين اثنين نقلا عن د. محي هاشم: حقيقة العلمانية بين الخرافة والتخريب.

(٣) نقلاً عن الأستاذ سيد قطب المستقبل لهذا الدين.

أمرها في كل العلوم حتى الطبيعة والجغرافيا، وأقامت محاكم التفتيش التي عاقبت ما يبلغ عددهم ثلاثة مائة ألف حُرق منهم اثنان وثلاثون ألفًا من بينهم عالم الطبيعة "برونو".. أما الباباوات فينقل عنهم قول الراهب "جروم": إن عيش القساوسة ونعيمهم كان يزري بترف الأمراء والأغنياء المحترفين، ولقد انحطت أخلاق الباباوات انحطاطًا عظيمًا واستحوذ عليهم الجشع وحب المال ويروى أن مجموع دخل مملكة فرنسا لم يكن يكفي الباباوات لنفقاتهم وإرضاء شهواتهم".

وينقل "برترانلدراسل" في كتابه تاريخ الفلسفة الغربية[1] عن المؤرخ (جويسكشيجاردين) قوله: (لم يكن هناك إنسان أشد اشمئزازًا مني من طموح القساوسة وشحهم وخلاعتهم، ليس فقط لأن كلاً من هذه الرذائل مكروه لدي، ولكن لأن كلاً منها وجميعها غير لائق إلى أقصى حد من أولئك الذين يعلنون أنفسهم رجالاً لهم صلات خاصة بالله، وأيضًا لأنها رذائل تعارض الواحدة منها الأخرى بحيث أنها يمكن أن توجد معًا فقط في طبائع فريدة للغاية. وأيا كان فإن وظيفتي في بلاط باباوات عديدين اضطرتني أن أروق لهم المجد من أجل مصلحتي الخاصة، ولكن لو لم يكن ذلك كذلك لكنت أحببت "مارتن لوثر كنج" هنا حبي لنفسي لا لكي أتحرر من القوانين التي تفرضها المسيحية كما هي مفهومة ومفسرة بعرق عام علينا، بل لكي أرى هذا الحشد من الأنذال يعادون إلى مكانهم المناسب لهم، بحيث يكون في الوسع إجبارهم إما أن يعيشوا بدون رذائل أو بدون سلطان".

وكل ما سبق يذكرنا بمدى غرابة هجوم البابا الحالي بندكت على نبي الإسلام ﷺ فلقد كان من غير المعقول أن يهاجم رجل يحمل على كاهله كل هذا التاريخ من الانحطاط والفساد، نبي الإسلام صلى الله عليه وسلم ويتهمه بارتكاب الشرور[2].

---

(١) الجزء الثالث للفلسفة الحديثة.

(٢) ولقد خصصنا لهذا الموضوع كتابنا (الرد على بابا الفاتيكان وهجوم الغرب على الرسول ﷺ).

ثانيًا: صور من اضطهاد الكنيسة للعلماء والمفكرين

وكان لابد أن يحدث الصدام بين رغبة متفجرة في المعرفة والبحث عن الحقيقة وبين مقررات دينية متناقضة ومجافية للعقل والمنطق وموقف كنائسي متصلب ومتعجرف وفساد بابوي، بلغت رذائله حدًا من البشاعة يفوق تصور البشر ودفع هؤلاء الباحثون عن الحقيقة الثمن.

موقف المسيحية ألقى القبض على روجر باكون، وقضى بقية عمره في السجن ١٥ عامًا، أما سيجر باربانت، زعيم أولئك الملعونين، الذي تصدى للحكم الصادر ضده بشجاعة، واستنجد بالبابا، فقد قضى الـ ١٥ سنة المتبقية من عمره في سجن البابا Orvie To، ومات فيه مخنوقًا، لقد قاست الروح العلمية الحقيقية على يد السلطة المستبدة المتوحشة خشية على سلطانها، من ضربة وحشية بالغة الشدة تلك هي الخلاصة المفزعة التي توصل إليها ليسنغ، من تأمله لتاريخ العموم[١].

يقول مارتن لوثر عن كوبرنيكوس: ".. يريد ذلك الأحمق أن يقلب علوم الفلك كلها رأسًا على عقب، ولكن كما يقرر الكتاب المقدس أن الشمس نفسها وليس الأرض هي التي أمرها يوشع بأن تقف..".

وأكد جون كلفن من كبار قادة الإصلاح الديني: أن الأرض ثابتة مستشهدًا بالمزمور ٩٣ "وكذلك ثبتت المسكونة لا تتزعزع" وسأل باحتقار "من ذلك الذي يجرؤ على وضع سلطة كوبر نيكوس فوق سلطان الروح القدس؟".

وقررت الكنيسة الكاثوليكية "أن الاقتراح القائل بأن الشمس هي - المركز وأنها لا تدور حول الأرض حماقة وسخف وزيف في علم اللاهوت، وهرطقة لأنه يناقض على طول الخط ما جاء في الكتاب المقدس. وأما القول بأن الأرض تدور حول الشمس وليست في المركز فسخيف وزائف فلسفيًا، ومن الناحية اللاهوتية يعارض - على الأقل - العقيدة الحقيقية".

وفي عام ١٦١٦ وضع كتاب كوبر نيكوس في قائمة الكتب المحرمة وأدينت جميع الكتابات التي تؤيد حركة الأرض[٢].

---

(١) زيغريد هونكة: العقيدة والمعرفة.

(٢) كتب غيرت العالم نقلا عن د. يحيى هاشم: حقيقة العلمانية.

ولم يقتصر الأمر على معارضة الكنيسة وقادة الإصلاح الديني والعامة بل وصل إلى أن حاول أحد مؤسسي المنهج التجريبي (كما يقال) وهو فرنسيس بيكون دحض فكرة دوران الأرض حول الشمس[1].

وحكم على برونو بالموت حرقًا لتأييده لآراء أستاذه، كوبر نيكوس أما جاليليو فقد قيد مربوطًا بعامود وجثا على الأرض راكعًا ونجا من الموت بإعلانه الرجوع عن آرائه وبراءته بالتوبة منها.

وكان موقف الكنيسة ضد الاعتقاد بعمران الجانب المقابل من الأرض، فقد ذهب القديس أوغسطين إلى أن التوراة لا تشير إلى وجود مثل هذه السلالة الآدمية واعتنقت الكنيسة والعالم المسيحي رأيه هذا دينًا ولجأت الكنيسة إلى محاكم التفتيش وآلات التعذيب وسخرتها في مطاردة خصومها القائلين بذلك الرأي، وأوشكت على إعدام الطبيب بطرس الباتو لولا أن أنقذته المنية من براثنها، وأحرقت العالم الفلكي ذائع اصيت تشكو الباتو لولا أن أنقذته المنية من براثنها وأحرقت العالم الفلكي ذائع الصيت تشكو داسكولوجيا وحاربت كولمبس لتقضي على مشروع رحلته في كشف ما سمي بعد ذلك أمريكا وأبى مجلس من العلماء رفض مطلبه واتخموه ثلاثة أعوام ثبت منه بطلان المشروع الجديد، وأصرت الكنيسة على موقفها وعلى الرغم من أن ماجلان قد أثبت برحلته المشهورة عام ١٥١٩ وجود الناس الذين يسكنون الجانب الآخر المواجه من موطننا من الأرض فإن الكنيسة لبثت تقاوم هذا الرأي قرنين من الزمان حتى أكد عصبة مبشرون – طافوا حول الأرض للتبشير – ذلك الرأي.

وفي فلورنسا أعدم البابوات سافونا رولا وهو رجل دين يخلص للعقيدة الكاثوليكية ويوقر المركز البابوي ويحرص على حرفية النصوص لقيامه بدور سياسي للتحرر من الفساد.

---

(١) راجع: حقيقة العلمانية د. يحيى هاشم.

ثالثًا: موقف الكنيسة ومقررات الكتب المقدسة نفسها من العلم

وجد علماء اللاهوت الأوروبيون في فلسفة أفلوطين (٢٠٤: ٢٧٠) إمكانية صنع نوع من التزاوج بين ميراثهم الديني الميراث الفلسفي اليوناني، والذي كان يشكل تهديدًا مباشرًا لمعتقداتهم.. وكانت النظرية الأساسية لأفلوطين هي نظريته في الثالوث فهو يذهب أي أن "الواحد موجود كامل والموجود الكامل دائمًا يلد موجودًا أدنى منه ولكنه الأعظم بعده وهو العقل الكلي الذي هو كلمة الواحد وفعله وصورته ولما كان العقل الكلي موجودًا تامًا فهو يلد بالضرورة، فلذلك فهو يلد النفس الكلية التي هي كلمة العقل الكلي وفعله كما هو كلمة الواحد وفعله وهي أيضًا تلد موجودات أدنى منها. فهي التي خلقت جميع الحيوانات بأن نفخت فيها السماء، خلقت الشمس والسماء الواسعة ووضعت فيها النظام"[1].

ولقد استطاع أفلوطين بآرائه أن يضع حاجزًا لا يمكن اختراقه من المسيحية والطبيعة فهو يذهب إلى أنه: "لما كان الشر هو عدم الخير وكان الخير وجودًا ولما كانت المادة لا وجود أي غير معينة أو مصورة في ذاتها، وكانت الصورة خيرًا كانت المادة أو عدم الصورة هي الشر بالذات[2].

ويذهب أيضًا إلى أن "الروح ذاتها شريرة عندما تلامس الحواس" وقد كان أمبروزو مدافعًا غير هياب عن سلطة الكنيسة حتى استطاع أن يضع أسس العلاقة بين الكنيسة والدولة كما ظلت سائدة طوال القرون الوسطى، واستطاع أن يجعل من الكنيسة "مؤسسة عالمية تتخطى حدود الدول" أما القديس أوغسطين والذي كان "يرجع إليه أساسًا الإطار اللاهوتي للكاثوليكية حتى عصر الإصلاح الديني"، فقد كان هدفه الأكبر في الأساس هو التوفيق بين تعاليم الكتاب المقدس والتراث الفلسفي للمدرسة الأفلاطونية القديمة والجديدة.

وقد استطاع توما الإكويني منذ القرن الثالث عشر أن يعقد زواجًا نفعيًا بين المذهب الكاثوليكي والفلسفة الأرسطية التي استبدل بها الأفلاطونية (بالرغم من كون الأخيرة أكثر ملاءمة للفكر الكنائسي). ومن خلال نظرة الإكويني إلى الطبيعة.. وهو الذي كان

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية.

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية.

يصف الراغبين في معرفة الطبيعة بالراغبين في معرفة الأشياء التافهة – ويحذرهم من ذلك الضمير السيئ الذي يشدهم إلى ذلك – استطاع أن يصنع عائقًا صلبًا جديدًا في وجه علم طبيعي أصيل.

وهذا هو "أوزيب" عالم اللاهوت مطران "القيصرية" يتوجه إلى علماء الإسكندر قائلاً[1]: نحن لا نولي نشاطاتكم أدنى اهتمام، بل نذدري تلك النشاطات التي لا طائل منها ونتوجه بعقولنا صوب اهتمامات أسمى وأرفع" وبعد عشرة قرون يؤكد القديس توما الإكويني هذه النظرية بقوله "نحن نفضل الحد الأدنى من المعرفة بالأمور الدنيوية الفلسفية".

وفي الحقيقة فإن آباء الكنيسة معذورون في موقفهم هذا من التفكير والبحث في الطبيعة لأن تخليهم عن هذا الموقف يعني في الواقع تخليهم عن الدفاع عن عقائدهم الدينية هذا فضلا عن تخليهم عن سطوتهم ونفوذهم إذا لم يفترض فيهم حسن النية لأن المسألة في الحقيقة – وهذا ما يحاول الكثير من الكتاب الغربيين بل وبعض العرب أيضًا فرض حصار من التعمية والتعتيم عليه – ليست مسألة موقف الفكر الكنائسي المعادي للطبيعة والمنحاز للفكر الإغريقي والذي صنعت منه الكنيسة سياجها الفلسفي، ولا حتى مسألة تأويلات وشروح جامدة للكتاب المقدس فرضها هؤلاء الآباء على الناس، ولكن الأهم من كل ذلك هو عداء تعاليم الكتاب المقدس نفسه كما هو موجود عندهم للبحث في الطبيعة وتناقض الكثير من مقولاته مع بديهيات العقل وحقائق العلم، وهذا ما جعل آباء الكنيسة يعون جيدًا أنهم لن يستطيعوا – إذا ترك باب حرية التفكير والبحث في الطبيعة مفتوحًا – أن يواجهوا تيار الحقائق العاصف، الذي يمكنه اقتلاع عقائدهم وسلطتهم والإطاحة بها مهما بلغت بهم درجة التأويل لمقررات الكتاب المقدس لتتفق مع الحقائق الجديدة.

يقول موريس بوكاي[2] وهو عالم مسيحي أسلم بعد أن قام بدراسة موضوعية عن الكتب الدينية الثلاثة في ضوء المعارف الحديثة – بعد أن فحص التناقضات التاريخية والموضوعية بين مقولات الكتاب المقدس: "إن اللمحة العامة التي أعطيناها عن الأناجيل والتي استخرجناها من الدراسة النقدية للنصوص تقود إلى اكتساب مفهوم أدب "مفكك تفتقر خطته إلى الاستمرار، وتبدو تناقضاته غير قابلة للحل" كما تقول أنماط الحكم

---

(١) نقلا عن زيغريد هونكة: المرجع السابق.

(٢) الكتب المقدسة في ضوء العلم الحديث.

الذي أصدره المعلقون على الترجمة المسكونة للكتاب المقدس".

ويقول[1] في موضع آخر: "من زاوية المنطق يمكن أن نتبين عددًا كبيرًا من المتناقضات والأمور غير المعقولة في التوراة" ويقول أيضًا "لقد قمت بفحص العهد القديم والأناجيل، أما بالنسبة للعهد القديم فلم تكن هناك حاجة للذهاب إلى أبعد من الكتاب الأول أي سفر التكوين فقد وجدت مقولات لا يمكن التوفيق بينها وبين أكثر معطيات العلم رسوخًا في عصرنا؛ وأما بالنسبة للأناجيل فما نكاد نفتح الصفحة الأولى منها حتى نجد أنفسنا دفعة واحدة في مواجهة مشكلة خطيرة ونعني بها شجرة أنساب المسيح، وذلك لأن نص إنجيل متى يناقض بشكل جلي نص إنجيل لوقا، ولأن هذا الأخير يقدم لنا صراحة أمرًا لا يتفق مع المعارف الحديثة الخاصة بقدم الإنسان على الأرض.

ومع ذلك فقد كان القديس أوغسطين يخطب[2] في حسم قائلاً: "إن مؤلفات الكتب المقدسة، هذه التي تعرف بالقانونية هي فقط التي تعلمت أن أعطيها انتباهًا واحترامًا كاعتقادي الحازم بأنه ليس هناك أحد من كتابها قد أخطأ فعندما التقى في هذه الكتب بدعوى تبدو مناقضة للحقيقة، فإني عندئذ لا أشك في أن نص (نسختي) لا يحتوي على خطأ وأن المترجم لم يترجم النص الأصلي بشكل صحيح أو أن مقدرتي على الفهم تتسم بالضعف" هذا الموقف الحاسم من القديس أوغسطين كان يعتمد في الأساس على موهبة علماء اللاهوت في تقديم التأويلات والشروح التبريرية لستر نقاط الضعف الكثيرة مستعينين في ذلك ببهلوانات جدلية. وبالرغم من كل هذه الجهود المضنية فإن "المتناقضات والأمور الجيدة عن التصدي تظل باقية بلا حل في نظر كل من يريد أن يحتفظ بسلامة مقدرته على التفكير وحسه الموضوعي وإننا لنأسف حقًا لذلك الموقف الذي يهدف إلى تبرير الاحتفاظ في نصوص التوراة والإنجيل ببعض المقاطع الباطلة خلافًا لكل منطق[3]"

أما عن موقف المسيحية من البحث والمعرفة فتقول عنه زيغريد هونكة[4] "لم يكن لدى المسيحية، كهدى سماوي أسئلة توجهها إلى العالم، ولم تسمح للإنسان كذلك بتوجيه

---

(١) الكتب المقدسة في ضوء العلم الحديث.

(٢) نقلا عن المرجع السابق.

(٣) موريس بوكاي: المرجع السابق.

(٤) العقيدة والمعرفة.

أسئلة لها. أولم تكن للشهوة إلى المعرفة هي السبب في إنزال الخطيئة إلى العالم أو لم يصف الله في كتبهم المقدسة، حكمة العالم بأنها غباء؟ ورفض بولس كل أنواع البحث عن الحقيقة.. وإلى جانب الطرق الروحية، الوحيدة الموصلة للروح، إلى الله اعتبر كل طريق للبحث عنها في أي مكان آخر عدا الوحي خاطئًا مارقًا، أن تكون محبًا للإطلاع، وأن تبحث بعد ما بشر بالإنجيل أمران جعلهما يترتوليان وأوغسطين ورئيس الأساقفة تمبير Tampier إثمًا عظيمًا وخطيرًا".

وإزاء هذه المواقف التي تقف على النقيض من بديهيات العقل والمنطق – للكنيسة ومعتقداتها، وإزاء هذا الفساد البابوي البشع المناهض للعلم والإصلاح كان من الطبيعي جدًا أن نحاز رجال النهضة إلى أصحاب الفكر العلماني في هذه الفترة وهم الذين كانوا مستقلين تمامًا فكريًا عن كل معتقد ديني مسيحي وغير مسيحي كلية من أمثال الإمبراطور فريدريك الثاني، ومعتمدين في الأساس على الميراث الفكري الإغريقي وعلى ما اكتسبوه من معطيات الحضارة الإسلامية التي صاغوها صياغة علمانية تتفق مع موقفهم الفلسفي المسبق.

وكما يقول بريترالدرسل فقد أدى هذا الجمود الفكري: "إلى سير التيار الفلسفي الرئيسي مرة أخرى في القنوات العلمانية بحيث عاد إلى روح الاستقلال التي كانت تسود فلسفة القدماء".

ويجب التنبيه هنا إلى أننا بصدد عودة إلى العلمانية ولسنا بصدد ميلاد لها كما اعتاد الكتاب العرب الذهاب إلى ذلك فقد أدى المناخ المناهض للعلم والحرية الفكرية في بداية عصر النهضة إلى الانحياز إلى تيار الفكر العلماني واستفحال أمره بعد أن كان مجرد صدى خافت للفكر الإغريقي القديم. وعاد الفكر العلماني المنطلق من الاقتصار على العقل البشري في إدراك الحقائق وتصريف شئون الحياة يسيطر على الأمور مرة أخرى.

وفي الحقيقة فإن ما فعله رجال النهضة من انحياز إلى الفكر العلماني مرة أخرى هو موقف سليم وطبيعي جدًا وما كان لرأي عقل بشري موضوعي حر أن يفعل غير ما فعلوه، لأن البديل الوحيد لموقفهم هذا هو الذوبان في عالم الخرافات والأوهام والتأملات العجيبة، التي صنعها ذلك الزواج النفعي الانتقائي بين الكنيسة الغربية والتراث الأرسطوأفلاطوني. والذي يؤكد سلامة موقفهم هذا أنهم بالرغم مما تعرضوا له من اضطهاد بشع من الكنيسة الغربية أدى إلى كفرهم بها – لم يذهبوا إلى ذلك

الموقف العلماني المتطرف الملحد الذي شاع أمره في القرون الأخيرة فلم يفقدوا إيمانهم بالله بل كانوا جميعًا على وجه التقريب من المؤمنين المقرين بوجود الله يقول المؤرخ الأمريكي كافين رايلي[1] في ذلك: "والواقع أن كل عالم كبير. ابتداء من القرن الثالث عشر حتى لايبتنز ونيوتن كان يفسر دوافعه في إطار ديني، بل إن جاليلو لو لم يكن عالم لاهوت هاويًا على هذا القدر الكبير من الخبرة لما تعرض لكل هذه المتاعب، فالمحترفون استاءوا من تطفله، ويبدو أن نيوتن كان يعد نفسه عالم لاهوت أكثر منه (طبيعيًا)، ولم يحدث أن أصبح الإيمان بالألوهية أمرًا غير ضروري لكثير من العلماء إلا في أواخر القرن الثامن عشر".

وسيكون لكل هذا صدى قوي في الفلسفة فستستقل الفلسفة عن الدين فتكون هناك فلسفة إلحادية وتكون هناك فلسفة تتحدث عن الروحانية والمسيحية ولا تعني سوى مجرد عاطفة دينية، وتكون هناك فلسفة تشيد بالعلم الآلي، وتحصر مجالها على قدر مجاله أو تجتمع هذه الوجهات المختلفة في بعض المذاهب مع تفاوت بينها وتظل الأجيال إلى الآن حائرة مترددة تعتنق المذاهب وتخلعها الواحد بعد الآخر وتستبدل نظامًا من الحياة بنظام[2].

ومع بداية القرن التاسع عشر وما شهده من انطلاق علمي أدى إلى غرور بالغ في الاعتماد على العلم في تفسير الوجود بدأ الاتجاه العلماني يأخذ منحى ماديًا إلحاديًا متطرفًا.

والآن علينا أن نتساءل عن أي الحضارتين نقلت أوربا نهضتها الحديثة؟ هل نتجت هذه النهضة الحديثة عن عملية بعث جديد للحضارة الإغريقية ظهرت مقدماتها في أواخر القرون الوسطى أم نتجت هذه النهضة عن عملية استثمار دءوبة للمعطيات التي أخذتها من الحضارة الإسلامية.

هل كان يملك الغرب الأسس النظرية الدافعة إلى ابتكار منهج علمي؟ جديد أو كان يملك الخبرات العلمية المتراكمة التي من الممكن أن تقوده إلى بعض هذه النظريات على الأقل لن نكون مبالغين أو متحيزين إذا ذهبنا إلى أن أوروبا لم تكن تملك شيئًا من ذلك، فكما قدمنا فإن الميراث العلمي الإغريقي كان فقيرًا إلى حد مؤسف في مجال العلوم الطبيعية وكان للتراث الفكري لنظريات الإغريق الفلسفية خصوصًا عند رائديهما

---

(١) راجع العالم والغرب: كافين رايلي: ج٢.

(٢) يوسف كرم: الفلسفة الحديثة.

أفلاطون وأرسطو أثر معوق للتقدم العلمي في هذا المجال وهو ما ذهب إليه الباحثون الغربيون أنفسهم وإن كان بعضهم من أمثال بريتراندرسل يعزون ذلك إلـــى الجمـــود الفكري الذي أصاب تلاميذهم تحت ضغط النزعة التحيزية إلى الاعتزاز بالماضي تلك النزعة التي تجعل رسل بالذات يعزو كل أخطاء أعلام الفكر الغربي إلى تلاميذهم.

مناقشة نظريتين غربيتين

في تفسير أسباب ظهور التقدم العلمي

وهناك نظريتان غربيتان في تفسير أسباب ظهور التقدم العلمي:

الأولى للمؤرخ الغربي الكبير أرنولد توينبي فهو يذهب إلى أن ظهور عقيدة التوحيد في اليهودية والمسيحية أدى إلى تعرية أشياء الطبيعة من الخوف والرهبة اللذين كان يشعر بهما البشر تجاهها مما أدى إلى عبوديتهم إياها ومن ثم عدم خضوعها للبحث والتنقيب اللذين يقتضيهما المنهج العلمي.

وكان الأولى لتوينبي – لو كان استطاع أن يتخلص من التحيز للعقائد الغربية أن ينسب عقيدة التوحيد هذه إلى الإسلام وليس إلى اليهودية والمسيحية لأن الإله الواحد عند اليهودية – من خلال كتبها – هو الإله الذي كثيرًا ما يتجسد ويتحداه ملوكهم ويقهرونه وينسبون إليه بعض أنبيائهم بالبنوة أما العقيدة المسيحية فهي بديهة عقيدة التثليث والأيقونات والعشاء الرباني وليست عقيدة التوحيد وهذا بخلاف المنظور الإسلامي إلى الأصل التوحيدي لكلا الديانتين ولكننا نتحدث عن هذا المنظور السائد بين أتباع هذين الديانتين.

وعلى فرض أن انتشار الديانتين قد أدى إلى تعرية أشياء الطبيعة من مظاهر الألوهية التي كان يعتقدها الناس إلا أنهما قد دمغاها بالمعصية والانحطاط والتفاهة والشر وجعلا من البحث والتنقيب فيها فعلاً مزريًا قد يؤدي بالإنسان إلى الكفر.

أما النظرية الثانية لزيغريد هونكة فتكاد تكون رد فعل متطرف للفحوى التفسيري لما أدت إليه النظريات الثنائية المتطرفة المسيحية الأرسطو أفلاطونية من إعاقة لظهور علم طبيعي متقدم فإذا كانت هذه النظريات أبعدت الشقة ما بين الروح والمادة حتى أنها جعلت هذه الأخيرة تكاد تكون قرينة بالشر مما يؤدي إلى تجنبها فإن هونكة ومعها تيار آخر من علماء الغرب ترى أن ظهور النظريات الفلسفية الحلولية – ولو بطريقة غير

مباشرة – والتي تعمل على دمج ما هو روحاني بما هو مادي أي أن الطبيعة تصير هي العالم مقترنا بالذات الإلهية – هذا ما جعل اكتشاف الطبيعة يعني اكتشاف الله نفسه مثلما ذهب إلى ذلك آريوجينا وكوسانوس.

وواضح أن هذه النظرية تقف على النقيض من نظرية توينبي ففضلاً عن أن نظرية الحلول هذه تعبر عن مدى ضغط النظريات الفلسفية المادية على العقل الغربي مما جعل المؤمنين أنفسهم يقفون في موقف دفاعي أدى بهم آخر الأمر إلى البحث عن الله ذاته داخل المادة نفسها – تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا – مستعينين في ذلك ببعض النظريات العلمية الحديثة للفيزياء الذرية وملتمسين جذورًا لهم في بعض الفلسفات الحلولية القديمة، لتدعيم موقفهم. أقول: فضلاً عن ذلك فإن هونكة تجاهلت أن اقتران هذه المادة بما هو إلهي في هذه العصور القديمة أدعى إلى الابتعاد عنه لا إلى التنقيب فيه ووضعه تحت التجربة والاختيار كما ذهب إلى ذلك توينبي والكثيرون ممن أعدوا ذلك من أسباب التخلف في العصور القديمة وكان أولى بها أن تسلم بالنظرية الإسلامية في رؤيتها للطبيعة على أنها كتاب الله المفتوح وأن أشياءها هي آيات دالة عليه ﷻ: "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق" وكما عبر الشاعر:

له في كل شيء آية تدل على أنه الواحد

أقول كان خيرًا لهونكة أن تسلم بتلك النظرية كتفسير لميلاد علم طبيعي جديد بدلا البحث عن نظرية أخرى للتفسير (أقرب إلى المادية) تستطيع من خلالها العبور بين مطارق الماديين المشرعة في الوجوه.

لقد توفرت في الإسلام كل مقومات المنهج التجريبي التي أهمها.

- الدعوة إلى السعي في طلب العلم وإلى البحث في الطبيعة والتأمل فيها باعتبارها كتاب الله المفتوح.
- الحث الشديد على إعمال العقل وتأسيس المعرفة العلمية على الإدراك الحسي.
- عدم قبول أي من المعارف العلمية قبل تجريبها.
- الدعوى إلى استعمار الطبيعة باعتبار الإنسان خليفة الله في الأرض.
- ثناء الإسلام الشديد على العمل اليدوي (الذي نسبه القرآن لبعض الأنبياء).
- أمر القرآن للمسلمين بالأخذ بأسباب القوة والعلو في الأرض.

فهل توفرت هذه المقومات للحضارة الإغريقية؟

فإذا كنا ندرك جيدًا أنها لم تتوفر لها فليس أمامنا الآن سوى الاعتراف بأن العلم الطبيعي الحديث ما هو إلا ناتج موضوعي لما تمخض عنه المنهج العلمي التجريبي للحضارة الإسلامية.

ويبقى لرواد عصر النهضة ومن سبقوهم في هذا الاتجاه رغبتهم الجامحة في الخروج من خناق الفكر الكنائسي الأرسطو أفلاطوني وحماسهم الشديد في الإقبال على العلوم الإسلامية وكفاحهم المضني في سبيل الدفاع عن هذه العلوم وتطويرها بعد ذلك.

ونحن نقول ذلك لأن المسألة ليست مسألة كمية تتنازع عليها مختلف الحضارات من أجل إثبات النصيب الأكبر الذي اشتركت به كل حضارة في هذه العلوم وإنما المسألة تتعلق في الأساس بالمنهج العلمي الإسلامي الذي لم يكن تجريبيًا فحسب وإنما كان دافعًا للإنسان على اكتشاف أسرار الطبيعة التي هي سنن الله في الأرض الحاكمة لكتاب الله المفتوح (الكون) وعلى السيطرة الحكيمة (وليست المدمرة كما حدث عند الغرب) على أشياء الطبيعة وتسخيرها له على أساس أنه خليفة الله في أرضه وأن قيامه بذلك يعني عقائديًا ارتقائه في مدارج العبودية لله ﷻ.

إن أوروبا تنسب المنهج التجريبي عادة إلى العالم روجر بيكون. ولكن ما هو رأي بيكون نفسه.

لم يكن بيكون يكن المحبة لأرسطوطاليس كما يقول – وهو المنجم المتألق الذي استغبى غالبية الأطباء اللاتين، وإنما يلفظ – المحبة – لابن زخر، وبالأخص للرازي الشهير في أبحاثه، الفذ في مؤلفاته، والتقدمي بحكمه والمعترف له بتجاربه الخاصة.

ولعل الشيء الجوهري هنا:أنه لم يقبل على الصيدلية العربية الكيميائية بدافع التعصب المذهبي، بل كمثل يحتذى، علوم تخضع لتيار التجربة، لقد كان بيكون يصرخ بقوة قائلا عن أرسطو: "ما الذي يعجبكم في هذا الرجل".

وكان لا يفتأ يردد دائمًا: "العلم ليس موجودًا إلا لدى العرب"[1].

ما الذي نريد أن نقوله من كل ما سبق؟ بل على الأصح من كل هذا القسم من الباب.

نريد أن نقول: إذا كان العلم الحديث هو وليد الحضارة الإسلامية فكيف يحارب الإسلام العلم؟!؟!

---

(١) راجع قيم الحياة في القرآن الكريم للأستاذ محمد شديد والعقيدة والمعرفة لهونكة.

ما هي الصليبية؟:

وهنا يثور سؤال: لماذا لم يؤد هذا الإعجاب الشديد لرواد النهضة بالحضارة الإسلامية ونقلهم عنها إلى إسلامهم؟ أقول إنه من البديهي أن بعض هؤلاء قد أسلموا وإن يكن قد تم إغفالهم ولكن كانت هناك عوائق شاقة ومريرة تقف في وجه دخول هؤلاء الرواد في الإسلام أهمها أن هؤلاء الرواد الذين كانوا يعيشون في ظل الاضطهاد البشع لمحاكم التفتيش كانوا يرتعشون فرقًا من افتضاح أبحاثهم وآرائهم فما بالك عما كان سيئول إليه الأمر لو أسلموا أو حتى يفكروا في ذلك في قارة تجعل من مجرد وجود مسلم على أرضها سبب لقتله كما يقول أرنولد لويس في كتابه (أين الخلل).

كذلك تلك العقيدة الصليبية العدائية للإسلام التي ترسبت في وعي الغربيين نتيجة قهر الإسلام لأوربا قرونًا طويلة بالإضافة إلى تلك الهزائم والخسائر الرهيبة التي حاقت الحملات الصليبية المتلاحقة على العالم الإسلامي دون فائدة وهو ما يصفه هـ.ج ويلز[1] بقوله: "لقد ترسخ في ذهن المغامرين الأوربيين تمامًا أن الرجال كانوا يذهبون لقتال المسلمين فلا يعود منهم إلا الملوك والنبلاء فرادى مشردين وغالبًا ما يكون ذلك بعد أن تفرض ضرائب باهظة على الناس لجمع الفدية اللازمة لهم".

وكان لابد لزعماء أوروبا أن يرسخوا في الأذهان تلك الصورة الشوهاء عن الإسلام بأنه الدين الدموي الشهواني الشيطاني القائم على الدجل والسحر والشعوذة حتى بلغ الأمر بشاعرهم دانتي في كوميديته التي وصفها بالإلهية بأن يضع الرسول ﷺ – تنزه الرسول عن ذلك – في الحجرات السفلى من الجحيم فوق إبليس مباشرة وتحت كل.. الكفار والمجرمين والملاحدة.

وهذه العقيدة الصليبية ليست فقط أقوى في التأثير من الموقف العلماني لرجال النهضة ولكنها أيضًا أقوى في التأثير من الموقف الإلحادي لكثير من الغربيين الآن[2].

---

(١) معالم تاريخ الإنسانية مج ٢ مج٣.

(٢) راجع الإسلام على مُفترق الطرق. للأستاذ محمد أسد.

فضل الحضارة الإسلامية على الحضارة الغربية الحديثة

المنهج التجريبي:

ماذا عن ابتكار المنهج العلمي التجريبي فخر الحضارة الغربية والأب الشرعي، يقول العالم الأمريكي "درايبر":

"تحقق علماء المسلمين من أن الأسلوب العقلي النظري لا يؤدي إلى التقدم وأن الأمل في وجدان الحقيقة أن يكون معقودًا بمشاهدة الحوادث ذاتها. ومن هناك كان شعارهم في أبحاثهم الأسلوب التجريبي العلمي الحسي".

ويقول "بريفولت" في كتابه: بناء الإنسانية:

"على الرغم من أنه ليس ثمة ناحية واحدة من نواحي الازدهار الأوربي إلا يمكن إرجاع أصلها إلى مؤثرات الثقافة الإسلامية بصورة قاطعة، فإن هذه المؤثرات توجد أوضح ما تكون وأهم في نشأة تلك الطاقة التي تكون ما للعالم الحديث من قوة متميزة ثابتة، وفي المصدر القوي لازدهاره أي في العلوم الطبيعية وروح البحث العلمي.

وليس لروجر بيكون ولاسميه فرنسيس بيكون الذي جاء بعده الحق في أن ينسب إليهما الفضل في ابتكار المنهج التجريبي ولم يكن روجر بيكون إلا رسول من رسل العلم والمنهج الإسلاميين إلى أوروبا المسيحية، وهو لم يمل قط من التصريح بأن تعلم المعاصرين للغة العربية وعلوم العرب هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقة.

إن المناقشات التي دارت حول واضعي المنهج التجريبي هو طرف من التحريف الهائل لأصول الحضارة الأوروبية وقد كان منهج العرب التجريبي في عصر بيكون قد انتشر انتشارًا واسعًا وانكب الناس في لهف على تحصيله في ربوع أوروبا".

ويقول جارودي[1]: "إن العلم الإسلامي الذي لا يبعدنا عن الملاحظة الدقيقة جدًا

---

(١) الإسلام دين المستقبل.

والحساب، هو الذي علم العالم الغربي الطريقة التجريبية (المناقضة لطريقة الإغريق التي تهتم بالنظريات أكثر مما تهتم بالوقائع)، وطرق الرياضيات الحديثة. إن العلم العربي هو علم تجريبي على عكس الإغريقي".

انتقال العلوم إلى أوروبا:

لقد أثرت العلوم التجريبية العربية تأثيرًا أشد بكثير من مجرد كونها نوعًا من شرارة انطلاق لخطة جاهزة للعقل الأوروبي.

إن هذا الوقود العربي الذي ما انفك يهب بقوة منذ ١١٠٠ سنة، ومنذ منتصف القرن الثاني عشر من خلال الطلبة الدارسين في الجامعات العربية العائدين إلى أوطانهم ومن خلال الترجمات القادمة من طليطلة وسالرنو وبالرمو؟ وقوافل الحجاج والمحاربين الصليبيين الذين جاءوا من الأراضي المقدسة بما فتنهم إلى بلدانهم، ومن خلال الحضارة والمدنية والتقنية العربية المتفوقة، ومن خلال المعارف والمنجزات المتسربة إليهم، ومن خلال التحف التذكارية والمعدات المرغوبة متعددة الأنواع.

إن إنتهارت العائد لتوه من حرية الحياة العقلية العربية، إلى الوطن استكان - خائبًا وحانقًا - على معوقي كل معرفة التقنية، وعلى سلطاتها المستبدة للطبيعة من رجال الكنيسة الخانقة للفهم. ومن بعده بخمسين سنة، لم يفل عقل روجرباكون وهو مواطن مثله أن راح يتأوه ويردد من فرط آلامه العميقة: "لو قدر أن نحرم من التعرف على جمال الكون المدهش فإننا نستحق آنئذ، أن يلقى بنا خارجًا شأننا شأن الضيف غير المؤهل على إدراك قيمة المأوى الذي يستقبل فيه. لقد تعلمت على يد المعلمين العرب شيئًا عن التفسير بواسطة الإدراك (العقل)"[١].

والغرب مدين لابن الهيثم المعروف عنده باسم الحسن المولود في بصرى عام ٩٦٥، والمتوفي في القاهرة عام ١٠٣٩ الرياضي الكبير والفلكي والمهندس بأبحاثه عن البصريات التي دشنت العلم التجريبي. ولقد قام فضلاً عن ذلك كطبيب عين بأول وصف تشريحي للعين[٢].

ولم يتردد روجر بيكون الذي تلقى علومه في جامعات إسبانيا الإسلامية في نسخ

---

(١) راجع العقيدة والمعرفة لهونة

(٢) جارودي الإسلام دين المستقبل.

بصريات ابن الهيثم في الجزء الخامس من كتابه (الكتاب الكبير) المكرس لدراسة علم البصريات، وهذا ما جعل منه رائد الطريقة التجريبية والعلم الحديث في الغرب[1].

ويقول الأستاذ ديكنز:[2] "المشرف على مؤسسة جامع كمبرد: "لقد كانت إضافات المسلمين إلى التراث العلمي وإلى الطب والرياضيات واضحة جداً. وفي الفلك والكيمياء ذهب الفقهاء المسلمون إلى أقصى مكان ممكن أن يصل إليه علم لم يمتلك التلسكوب ولا الإدراك الأوضح للبناء الكيماوي والطريقة العلمية الحديثة وكل ما أنجزوه في هذه الميادين (العلوم والطب والرياضيات) أخذه الغرب فظل يدور فيها لعدة قرون وبعض هذه العلوم لم يعرفها الغرب كالوغاريتمات والكيمياء والبصريات والتحكم في الكولسترول وغير ذلك لم يكتشفها الغرب إلا بعد زمن طويل وبعد بحث مكثف وكثير من العلماء والمفكرين ومؤرخي العلم لا يدركون هذا".

ويقول الأستاذ ديكنز[3] بعد هذه المقدمة: "إن الذي استعاره الغرب من الشرق الأوسط يشكل من الناحية العملية جميع نسيج الحضارة الأساسية ولولا هذه الاستعارات الأساسية من الشرق الأوسط لكنا نعده إلى أشياء كثيرة ما لم يكن لدينا القدرة والسرعة على ابتكارها ومن هذه الأشياء الزراعة وتدخين الحيوانات والملبس والمواصلات والحياكة والبناء وعمليات الري والصرف وتعبيد الطرق واختراع العجلة وأعمال التعدين والسفن الشراعية والمراقبة الفلكية والتقويم السنوي والكتابة وضغط السجلات وقوانين الحياة المدنية وسك النقود أو التفكير المجرد والرياضيات ومعظم أفكارنا".

أما كافين رايلي فيقول[4]: "نقل خيالة الصحراء إلى إسبانيا تقنية زراعية للأرض تزدهر على نحو لم نر مثله من قبل بل ربما حتى اليوم وأصبح نسلهم أساتذة طب في أولى كليات الطب في أوروبا وعلم فلاسفتهم الغرب أفلاطون وأرسطو وعلم تجارهم وبحارتهم الأوروبيين الرياضة وسك الدفاتر والسفر بالبحر".

ويقول أنتوني نانتج[5]: "لقد سجلت مؤلفات ابن سينا دائرة كبيرة من المعارف في شتى الموضوعات كالفلسفة والفن والشعر والهندسة والفلك والموسيقى وعلوم الدين

---

(١) نقلا عن هـ.ج. ويلز: معالم تاريخ الإنسانية.

(٢) نقلا عن هـ.ج. ويلز: معالم تاريخ الإنسانية.

(٣) الغرب والعالم.

(٤) العرب تاريخ وحضارة.

(٥) العرب تاريخ وحضارة.

وكان من مؤلفاته سيل لا يكاد ينقطع من دوائر المعارف في الفلسفة والعلوم. وعمـــل على تقنين الفكر والأبحاث الطبية لليونانيين والعرب وتطوير نظريات جديـــدة لعـــلاج العديد من الأمراض المعدية وكما حدث لمؤلفات جابر والرازي فقد ترجمت مؤلفاتـــه إلى اللاتينية قد ظلت حتى القرن السابع عشر وهي لا تزال المرشد والمورد الـــرئيس لعلماء الطب في الغرب".

ويقول في موضع آخر[1]: "إن أبرز إسهام للعرب في تنوير وتعليم الغرب إنما كان إدخال الأعداد العربية الذي كان الفضل فيه لمحمد بـــن موســـى الخـــوارزمي أعظـــم الرياضيين المعاصرين عندئذ والعالم الفلكي المبرز. لقد ولد الخوارزمي كما يدل اسمه في خوارزم في وادي بلاد النهر عام ٧٨٠ وكان حجة ووضع أقدم المؤلفات المعروفة في الحساب والجبر ولقد استخدمت هذه المؤلفات في أوروبا ككتب مدرسية نموذجيـــة في هذا المضمار حتى القرن السادس عشر".

ويقول أيضًا:[2] "في ميادين الطب وعلم النبات والفلسفة كما في الأدب والشعر كان للعرب الإسبان تأثير بالغ في تقديم الثقافة الأوروبية".

---

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

التنوير الغربي

لماذا وكيف؟

تمهيد

انتابتني الحيرة حين أردت أن أكتب هذه الدراسة عن التنوير الغربي بأي منهج أكتب؟

هل أكتب بالمنهج النقدي، بمعنى التعرض بالنقد لأفكار فلاسفة هذه المرحلة؟.

ولكن هذا المنهج يفترض علم القارئ بأفكار هؤلاء الفلاسفة بداية وهذا لا يتحقق في غير النادر من القراء.

فهل أكتب بالمنهج التأريخي للفلسفة بمعنى سرد مختصر أفكار هؤلاء الفلاسفة؟

ولكن هذا لن يعطينا مجالا مناسبًا لنقد هذه الأفكار في تلك المساحة المحدودة المهيأة لتلك الدراسة.

كما أن منهج رصد التأثيرات المتبادلة بين أفكار هؤلاء الفلاسفة والواقع الاجتماعي والتاريخي والسياسي والاقتصادي السابق والمعاصر واللاحق لهم أي المنهج السوسيوفلسفي (علم اجتماع الفلسفة) هو أمر غاية في الأهمية لدراسة تطور الأفكار وتأثيراتها ويتبعه الآن الكثير من المفكرين فهل نتخذ هذا المنهج سبيلا لنا في هذه الدراسة.

لم أجد حلاً أمام مسئولية تقديم دراسة عن تلك القضية الشائكة (الاستنارة) التي اكتسبت خطورتها من تلك الهالة الكبيرة التي يضفيها عليها العلمانيون العرب حيث تقدم لنا على أنها طوق النجاة الوحيد لإنقاذنا من الضياع الحضاري الذي نعيشه إلا باتخاذ هذه المناهج جميعًا على قدر الاستطاعة بشكل مدمج أو منفصل أحيانًا وهو الأمر الذي سيحتم قدرًا من التكيف أن يتقبل القارئ استساغته وسوف نضيف إلى ما سبق بعدًا آخر - قدر الاستطاعة أيضًا - هو بعد الواقع الشخصي لأصحاب تلك الأفكار أو لبعضهم على الأقل وعلاقة ذلك بمدى مصداقية هذه الأفكار، وهو بعد يلقى استنكارًا كبيرًا من أصحاب بعض التوجهات الفلسفية مثل التوجه الماركسي نظرًا للمفارقة الكبيرة بين التاريخ الشخصي لكارل ماركس الذي قد لا يرتقي لأن يكون تاريخًا لقائد عصابة وبين ما كانوا يبشرون به من أفكاره على أنها الرسالة المنقذة للجماهير الغفيرة من الفقراء والمظلومين في العالم.

مدخل: ظلامية المسيحية الغربية وحاجة الغرب إلى التنوير

قد تكون المسيحية الثالوثية هي المعضلة العظمى التي تعرض لها العقل الغربي في تاريخه والمبعث الأساسي لكل أزماته حتى وقتنا الراهن.

وتبدأ هذه المعضلة بإشكالية وجود المسيح نفسه حيث يقول هـ. جـ ويلز في ذلك: "يكاد يكون المصدر الوحيد لمعلوماتنا عن السيد المسيح محصورًا في الأناجيل الأربعة"[1].

وعلى ذلك فإن ول ديورانت يذكر أن هناك بعض المفكرين الغربيين يشكون في كون المسيح قد وجد أصلا ويقول عن ذلك: "لقد كان بولو سجبروك والملتفون حوله وهم جماعة ارتاح لأفكارهم فولتير نفسه يقولون في مجالسهم الخاصة: إن المسيح قد لا يكون له وجود على الإطلاق " ولما التقى نابليون في ١٨٠٨ بفيلاند العالم الألماني لم يسأله القائد الفاتح سؤالا في السياسة أو الحرب، بل سأله: هل يؤمن بتاريخية المسيح؟"[2].

أما الإشكالية الثانية فتتعلق بصحة تواريخ الأناجيل ومدى نسبتها إلى أصحابها.

يقول هـ.جـ ويلز: "الأناجيل الأربعة كلها كانت بالتأكيد موجودة بعد رحيل المسيح بعشرات السنين. ويظن الكثيرون أن الأناجيل الثلاثة الأولى متى ومرقص ولوقا مستمدة من بعض الوثائق الأقدم منها"[3].

والإشكالية الثالثة هي صحة ما جاء في هذه الأناجيل والتناقضات فيما بينها يقول ول ديورانت:" ملاك القول إنه ثمة تناقضًا كبيرًا بين بعض الأناجيل والبعض الآخر وإن فيها نقطًا تاريخية مشكوكًا في صحتها وكثير من القصص الباعثة على الريبة والشبيهة بما يروى عن آلهة الوثنيين[4].

أما الإشكالية الرابعة (ويالا غرابتها) فتتعلق باختلاف مقررات وتعاليم هذه الأناجيل عن المقررات والتعاليم الأساسية للكنيسة فليس في الأناجيل مبدأ التثليث أو ألوهية

---

(١) معالم تاريخ الإنسانية.

(٢) قصة الحضارة.

(٣) معالم تاريخ الإنسانية.

(٤) قصة الحضارة.

الروح القدس أو ألوهية السيدة مريم أو عقيدة الخطيئة الأولى أو القربان المقدس أو حتى الكنيسة ذاتها فضلا عن الصلوات والرهبنة وأحكام شهيرة أخرى مثل إباحة لحم الخنزير. يقول ول ديورانت: "كانت المسيحية حسب تعاليم المسيح وبطرس يهودية ثم أصبحت في تعاليم بولس نصف يونانية. وأضحت في المذهب الكاثوليكي نصف رومانية"(١).

وكان الناتج لهذه الإشكاليات الأربعة أن رجال الدين المسيحي أنفسهم كانوا يدركون أن الديانة التي يحملون مسئوليتها لا تحتمل على وجه من الوجوه أي إعمال للعقل، الأمر الذي يعني أن استمرار وجودها ومن ثم استمرار مسئولياتهم وامتيازاتهم رهين بضرب حجاب كثيف على العقل لإعاقة قدرته على العمل وهو الأمر الذي تمثل في مقولة القديس أوغسطين الذي سادت أفكاره القرون الوسطى الأوروبية: "لست أسعى للفهم لكي أعتقد، بل إنني أعتقد كي أفهم".

بل إن مارتن لوثر نفسه الذي جاء بعده بعشرة قرون قرر بكل وضوح: "لا تستطيع أن تقبل كلا من الإنجيل والعقل فأحدهما لا يفسح الطريق للآخر.. إن العقل هو أكبر عدو للإيمان"

ولأن إلغاء العقل هو في ذاته أمر غير معقول ولا يتفق مع الطبيعة الإنسانية فقد جاء التمرد من جانب العقول المفكرة في أوروبا ومورست أبشع الوسائل الوحشية في مواجهة الخصوم الداعين إلى الحرية والفكر مما لا نظير له في التاريخ على امتداد قرون عصر النهضة الغربية أي منذ نهايات القرن الثاني عشر إلى نهايات القرن السابع عشر لتعود السيادة مرة أخرى على الحضارة الغربية للفكر العلماني الذي يقتصر على العقل الإنساني وخبراته في إدراك حقائق الوجود وتصريف شئون الحياة وليبدأ التخطيط لمرحلة جديدة من هذا الفكر هي مرحلة عصر التنوير.

---

(١) المرجع السابق.

عصر التنوير

ما إن بدأ القرن الثامن عشر حتى غدا الانحلال طاغيًا والإلحاد هو المذهب السائد وكما يقول ول ديورانت عن صورة ذلك في فرنسا: "أصبح التحلل من الأخلاق شارة التحرر ورقي الثقافة. وكانت المسيحية قد أخذت في الاضمحلال قبل أن يصوب لها فولتير سهام قلمه حتى قال ماسيون في ١٧١٨م .

"يكاد الكفر اليوم يضفي على أصحابه مظهر التمييز والفخار، إنه فضيلة توصل إلى العظماء.. وتجلب للمغمورين شرف الألفة بأمير الشعب" وقد كتبت أم ذلك الأمير قبل موتها في ١٧٢٢ تقول: "لست أعتقد أن في باريس سواء بين رجال الدين أو الدنيا مائة شخص يدينون بإيمان مسيحي صادق ويؤمنون حقيقة بمخلصنا وهذا ما يجعلني أرتعد فرقًا"[١].

حاجة الغرب للتنوير

وعلى الرغم من انسحاب المسيحية من الحياة العامة إلى حد كبير وذهاب سطوتها القاهرة المرتبطة بالدولة إلا أن كل ذلك لم يعد كافيًا ولم تعد المسألة مسألة تمرد وثورة وإنما الاحتياج إلى رؤية جديدة شاملة للكون. ونرى أن تنويريي ذلك العصر كانوا محقين إلى حد كبير فالإنسان بحاجة إلى التحرر من مثل تلك الخرافات والقيود والأغلال التي تثقله بها المسيحية الثالوثية إلى الأبد رابطة إياه إلى التعاسة. فلا يستطيع العقل أن يعيش على استقامته دون الإطاحة بكل ذلك كاملا.

وكما يقول كرين برينتون: "ولنأخذ عقيدة التثليث المسيحية. كانت الرياضيات ضد هذا. إذ لا تجد نسقًا رياضيًا سويًا يقبل القول بأن الثلاثة ثلاثة وفي نفس الوقت واحد"[٢].

ثم لماذا يحمل الإنسان عبء عقيدة الخطيئة الأولى وأنه يميل ميل فطري إلى الشر. وهذا القيد الأبدي في علاقات الزواج غير المحتملة وتحريم الطلاق مهما كانت دوافعه التي لا تطاق، الأمر الذي دعا مارتن لوثر نفسه إلى القول بهذه الشناعة: "أي امرأة

---

(١) قصة الحضارة.

(٢) تشكيل الفكر الحديث.

تتزوج من رجل عنين يجب أن يسمح لها – إذا وافق زوجها – بأن تضاجع رجلا آخر لكي تنجب منه طفلاً ويجب أن يسمح لها بأن تدعى أن الطفل هو ابن زوجها"[1]، ومن ناحية أخرى "لقد أوضح العقل أن من غير الطبيعي تمامًا أن يمسك الأصحاء عن ممارسة الجنس باسم الرهبنة ويحرمونه على أنفسهم نهائيًا وأن التبرير اللاهوتي لمثل هذا الضرب من السلوك غير الطبيعي هراء"[2]. بل إن مسألة السعادة نفسها كانت كما قال القديس جوست أمام الجمعية العامة الفرنسية: "فكرة جديدة على أوروبا"[3] أضف إلى ذلك وضع النبالة الموروثة بمعنى أفضلية طبقة محددة بامتيازات خاصة متوارثة. هل هذا أمر يخضع للمعقولية؟، ثم يتوج كل هذا الجنون بمذهب اللاهوت الكنسي في الحق الإلهي للملوك والتي عمل على التنظير لها السيد روبرت فلمر في كتابه (دفاعًا عن السلطة الطبيعية للملك) عام ١٦٤٢م.

وإذن فإن الانقلاب على كل ما سبق يحتاج إلى بناء نظرة جديدة ورؤية شاملة للكون.

البحث عن رؤية جديدة للوجود:

لقد استطاع نيوتن أن يقدم قانونه الرياضي الهام عن العلاقة بين الكواكب وقوانين الجاذبية وهي إنجازات بدت لمعاصريه كافية تمامًا لتفسير كل ظواهر الطبيعة أو أن توضح على الأقل كيف يمكن فهم كل هذه الظواهر بعد أن كانت عالمًا مجهولا بفعل رؤية الكنيسة لها والآن المراد إبداع رؤية مماثلة لتفسير وضبط سلوك الإنسان بعيدًا عن الرؤية الكونية الكنسية وهذا ما حاول فلاسفة التنوير التنظير له وسنحاول في نهاية الدراسة التحقق من مدى نجاحهم في صياغة نظرية متكاملة في ذلك (وهنا ملاحظة سريعة هو أن أغلب الفكر التنويري كان نتاجًا للإنجليز لكنه ذاع بوجه خاص على يد الفرنسيين).

---

(١) نقلا عن ول ديورانت – قصة الحضارة.

(٢) كرين برينتون – تشكيل العقل الحديث.

(٣) المرجع السابق.

هوبز

ولد توماس هوبز لأب قسيس عام ١٥٨٨ م وما إن تخرج من جامعة أكسفورد حتى عمل معلمًا لأحد أبناء الأسر الكبيرة. وعمل لبعض الوقت سكرتيرًا لفرنسيس بيكون. وعند اشتداد الصراع بين البرلمان والملك دافع عن السلطة المطلقة للملك

واضطره ذلك للهرب إلى باريس طيلة الحرب الأهلية واشتغل بتدريس الرياضيات للأمير ويلز المنفي (الملك شارل الثاني فيما بعد).

بالرغم من مادية هوبز الصارمة إلا أن أفكاره بوجه عام تمثل استعادة لأفكار هرقليطس وديمقريطس المادية التقليدية فالإنسان لدى هوبز هو مادة في مادة وعقله ليس سوى نتاجًا لهذه المادة حيث يذهب إلى أنه "ليس ثمة فكرة في عقل الإنسان إلا تولدت بادئ ذي بدء تامة أو على دفعات في أعضاء الحس"[1].

ويعرف الإحساس بأنه "حركة في ذرات الجسم الحاس صادرة عن حركة في الجسم المحسوس"[2] حيث تنتقل الحركة الخارجية إلى الدماغ ومنه إلى القلب بواسطة أعضاء الحواس والأعصاب فتصادف مقاومة وصدى لأن الأعضاء الباطنة هي أيضًا في حركة متصلة. هذا الصدى بمثابة ميل إلى الخارج يجعلنا نقذف بموضوع الإحساس إلى الخارج، والقلب لدى هوبز هو مركز الإحساس وعلى ذلك فإن الوجدان أو الروح هما مجرد حركة كما أن المرئيات والأصوات والروائح وما شابهها لا توجد في الأشياء بل هي ذاتية فينا. فللأجسام خاصيتان فقط هما الامتداد والحركة حتى الزمان والمكان فإنهما صورتان من نوع الصور التي يحدثها فينا الامتداد والحركة.

كما أن العقل لدى هوبز "هو شيء يكتسب بالمران أي أنه ليس فطريًا كما اعتقد ديكارت"[3] ويتوافق مع هذا تفسير هوبز الآلي للإرادة حيث أن الحركة الدماغية –التي هي التصور بحسب ما يذهب إليه– إذا ما بلغت إلى القلب نشطت الحركة الحيوية أو

---

(١) ول ديورانت – قصة الحضارة: مج١٧ ج٢ ص٧.

(٢) يوسف كرم. الفلسفة الحديثة ص٥٣.

(٣) برتر اندرسل، حكمة الغرب: ج٢ ص٦٥.

عاقبتها، ففي حال التنشيط تكون اللذة وتسمى خيرًا وتكون محبة الشيء اللاذ وفي حال العوق يكون الألم ويسمى شرًا وتكون كراهية الشيء المؤلم وحركة اللذة تدفع إلى اشتهاء الشيء وحركة الألم تدفع إلى خوفه: فالاشتهاء والخوف هما الباعثان على جميع أفعالنا.

واستتبع مذهبه المادي الأخذ بمذهب الاسمية حيث أنكر هوبز المعاني المجردة وذهب إلى أن كل ما هنالك أسماء تقوم مقام الصور الجزئية.

والعالم كله آلة من المادة متحركة طبقًا لقانون المادة والإنسان نفسه آلة شبيهة بهذه الآلة والجهاز العصبي عبارة عن تركيب آلي لتحويل الحركات الحسية إلى حركة عضلية.. والنفس والعقل ليسا غير ماديين ولكنهما اسمان للعمليات الحيوية للجسم ولأعمال المخ"[1]

ومتى كان الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة كانت معرفتنا مقصورة على ما نتناوله بالفعل من الماديات المحدودة فامتنع علينا العلم بالعالم في جملته وامتنع علينا من باب أولى العلم باللامتناهي.

وهو على ذلك ينكر إمكان التدليل على وجود الله بالوقوف عند حد في سلسلة التعليل حيث يزعم أن كل علة متحركة بالضرورة، فهي تتداعى إلى غير نهاية.

ومع ذلك فهو يعترف بالدين لأسباب سياسية لا عن اقتناع فلسفي حيث أن ذلك يتوافق مع مذهب هوبز في الخضوع لسيادة الدولة. وحيث أن الإنسان لدى هوبز ذئب بطبيعته وأن الكل في حرب ضد الكل. فلكي يتخلص الناس من هذا الكابوس المزعج فإنهم يتجمعون سويًا ويفوضون قدراتهم الخاصة لسلطة الدولة "فلما كان الناس عقلاء وميالين إلى التنافس فإنهم يصلون إلى اتفاق أو ميثاق من صنعهم يتفقون فيه على الخضوع لسلطة معينة من اختيارهم وبمجرد قيام مثل هذا النظام لا يكون لأحد الحق في التمرد مادام المحكومون لا الحاكمون هم الملتزمين بالاتفاق ولا يحق للناس أن ينسخوا الاتفاق إلا إذا عجز الحاكم عن توفير الحماية التي اختير أصلاً من أجلها"[2].

وقد نادى هوبز بالدولة التنين وهي دولة ذات سيادة لها سلطة مطلقة على كافة نواحي الحياة والخضوع لسيادة هذه الدولة هو الذي يفسر إقراره للمعتقدات الدينية والقواعد الأخلاقية التابعة لها.

---

(۱) ول ديورانت – مرجع سابق: مج۱۷ ج۲ ص۷.

(۲) ول ديورانت – مرجع سابق: مج۱۷ ج۲ ص٦٦.

ونظريته في العقد الاجتماعي تنطلق من تصور كون الإنسان الطبيعي مخلوقًا ذا انفعالات وأهواء – ورغبة السلطان والقوة فوق كل شيء – يستخدم العقل أداة للرغبة أو الاشتهاء ولا يمكن ردعه إلا بالخوف من القوة. والحياة البدائية – أي الحياة قبل التنظيم الاجتماعي – كانت حياة غاب بلا قانون.

ولكن الناس خرجوا من هذه الحالة باتفاق ضمني يخضعون بموجبه للسلطة المطلقة للملك في مقابل حمايتهم وتأمينهم وهذه السلطة المطلقة في رأيه هي الحل الوحيد لإنقاذ البلاد من الفوضى التي تظل مهددة بها للتنازع الذي جبل عليه الشعب.

والسؤال المطروح الآن هو: إذا كان هوبز يؤيد السطلة المطلقة للملك فما الذي أضافته نظريته عما كان سائدًا من مفاهيم عن الملك في هذا العصر؟

والإجابة هي أن الذي أضافته يتمثل في أنها استمدت هذه السلطة المطلقة من الشعب على أساس ذلك الاتفاق الضمني وليس من توارث الحق الإلهي كما تذهب نظرية الكنيسة. وفي هذا إزاحة كبيرة وتحديًا خطيرًا للمفاهيم التي كانت سائدة في ذلك العصر.

جون لوك

يصفه ول ديورانت بأنه أعظم فلاسفة عصره أثرًا وعلى الرغم من تشكيك بعض الفلاسفة المعاصرين في مدى مقدرته الفلسفية إلا أن ذلك التشكيك لا يسري على مدى تأثيره الفلسفي على العالم الغربي (الأنجلوسكسوني خاصة) حتى الآن فذلك شيء يكاد يكون مسلمًا به.

درس لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) الفلسفة والهندسة في أكسفورد ثم درس الطب أيضًا وعمل كطبيب لأرل شافتسبري عضو الوزارة أيام شارل الثاني وأنقذه من الموت وما لبث أن أصبح مستشارًا له ولجأ مثله إلى هولندا عند اعتلاء الملك جيمس الثاني العرش عام ١٦٨٣. وفي عام ١٦٨٧ اشترك في مؤامرة لإحلال وليم الثالث محل جيمس الثاني عاد بنجاحها إلى انجلترا. وحتى ذلك الوقت لم يكن يعرف عن اشتغاله بالفلسفة سوى نفر قليل من أصدقائه ولكنه دفع إلى المطبعة بثلاثة كتب في سنة واحدة (رسالة في التسامح - رسالة ثانية في التسامح - الحكم المدني) وكان عمره حينذاك يقارب الستين وقد يكون ذلك من أسباب ما تتسم به فلسفته من اتزان واعتدال بالمنظور الغربي.

ويجب أن نتوقف كثيرًا أمام هذا الفيلسوف فعلى الرغم من خلاف الفلاسفة حول قدراته الفلسفية - وكما سنوضح - فإنه يعرف بحق بأنه مؤسس المذهب المادي في العصر الحديث فعمل هوبز بجانبه يعد في الأساس استعادة لفكر ديمقريطس وأبيقور المادي دون تطوير كبير بل ويعد لوك هو صاحب الانقلاب الأعظم في تاريخ الفكر الغربي حيث يناظر تأثيره في مجال الفلسفة تأثير نيوتن في مجال العلوم الطبيعية مع أصالة أن المذهب المادي نفسه يجب الوقوف عنده كثيرًا وإن كنا سنقتصر هنا على مناقشة أسس هذا المذهب عند لوك.

ويعرف لوك العقل بأنه قوة الإدراك الحسي ولكنه يستخدم الإدراك الحسي ليشمل إدراك الأفكار في عقلنا وإدراك معاني الألفاظ وإدراك التوافق أو التنافر بين الأفكار، والفكرة عند لوك تعني تأثير الأشياء الخارجية على حواسنا أو الوعي الداخلي بهذا التفكير أو صورة الفكرة أو الذكرى المتصلة بها أو الحركة التي تجمع صورًا منفردة

كثيرة لتكون مفهومًا عامًا أو مجردًا أو شاملاً لمجموعة من الأشياء المتشابهة.

ويذهب لوك إلى رفض ما يذهب إليه البعض من أن هناك في العقل مبادئ نظرية معينة أو بعض مفاهيم غامضة أولية مطبوعة في ذهن الإنسان تتلقاها النفس منذ بداية نشأتها وتأتي بها معها إلى الدنيا. ويتساءل بعد ذلك كيف إذن تولد أو تنشأ الأفكار أو كما يقول: "فلنفترض أن العقل عند الولادة كما يمكن أن يقال صفحة بيضاء خالية من أي رسم أو نقش ومن أية أفكار فكيف يتأتى تزويده؟...

وعلى هذا السؤال نجيب بكلمة واحدة: من الخبرة، وعليها تبنى كل المعرفة ومنها ستمتد في النهاية... فكل الأفكار مستمدة إما من الإحساس أو الانعكاس على نتاج إحساسنا، والأحاسيس كلها مادية ونتائجها العقلية هي الإدراك الحسي وهو أولى مواهب العقل"[1].

لو سلمنا بفرضية مذهب لوك المادي – وهو أمر في حد ذاته لا يعد التسليم به تسليمًا علميًا– الذي يرى فيه أن كل الأفكار تأتي عن طريق التجربة والحواس (إما عن طريق الإحساسات الخارجية أو عن طريق ملاحظاتنا المستندة على الاستبطان) بالنسبة للكيفية التي تعمل بها عقولنا فالسؤال الأهم الذي سيستتبع ذلك هو كيف ستتم عملية الانتظام بين هذه الأفكار؟.. هل يكون هناك استثناء لبعض الأفكار الفطرية أي التي يفترض أنها توجد في العقل أصلاً على أساس كونها هي التي تقوم بهذا الدور؟ أم أنه ليس هناك استثناء في ذلك وأن التجربة الحسية في الإدراك هي التي تقوم بهذا الدور من خلال تراكم الإدراك الحسي؟ وبتحديد أكثر فإننا سنضرب المثل بذلك للحكمين العقليين اللذين ضرب بهما المثل لوك نفسه وهما:

١- ما هو كائن كائن.

٢- محال أن يكون الشيء موجودًا وغير موجود معًا.

وهما المبدآن اللذان يطلق عليهما: مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض. فما الذي فعله لوك لإنكار وجود هذه الأفكار الفطرية إن جهوده في هذا الاتجاه لا تتجاوز أي ضرب من ضروب الاعتقاد عند غيره الأمر الذي يعني قيامها على التحيز ومن ثم فإن المسألة لها علاقة بالموقف الأخلاقي. فعلى الرغم من إقراره بأن هذين المبدأين هما بداية كل

---

(١) المرجع السابق: مج١٧ ج٢ ص٥٤، ٥٥.

بحث إلا أنه يذهب إلى أنهما لم يعلنا أنهما فطريان.

وإذا كانت بعض المبادئ يجب أن تكون فطرية لأن هناك اتفاقًا كليًا بشأنها فهو يذهب إلى أنه إذا حدث اتفاق كلي على شيء ما فليس معنى ذلك أن هذا الشيء فطري خصوصًا إذا أمكن بيان إمكان اتفاق الناس اتفاقًا كليًا على ما اتفقوا عليه من أشياء باتباع وسائل أخرى. لكنه لم يثبت قطعية وجود الوسائل الأخرى التي يمكن اتباعها للوصول لهذا الاتفاق الكلي.

ومن ثم فإنه ينقض انحيازًا ما بانحياز آخر وكأن الأمر يدور على موقف أخلاقي مسبق. ومن ناحية أخرى فإنه ينكر أن هذا الاتفاق الكلي هو محض خرافة "لأن هناك جانبًا كبيرًا من البشر لم يسمعوا به.. فمثلاً هذا النوع من القضايا العامة كقولنا: من المحال لنفس الشيء أن يوجد وأن لا يوجد. نادرًا ما جاء ذكرها في أكواخ الهنود"[1] وما نراه أنه ليس من المهم أن يذكروها وإنما المهم أنها تحكم عقولهم وهذا ما يمكن دفعه من جانب لوك.

ويذهب لوك من ناحية أخرى إلى أنه حتى لو صح أن الناس قد اتجهوا إلى الإقرار بذلك الوقت الذي نزعوا فيه لاستخدام العقل فإنه لا يترتب على ذلك وصف القضايا بأنها فطرية فبالاستطاعة تفسير إقرار الناس لها – بقدر كبير من الاحتمال – على أنه يعني بكل بساطة أنهم تمكنوا من إدراك حقيقة القضايا بالرجوع إلى المعنى الكامن فيها فحسب.

إن لوك بهذا الكلام يعود إلى نقطة البدء مرة أخرى. فالمسألة على أحسن الفروض تظل على الحياد فإذا أردت أن تقول إن إدراك حقيقة القضايا يتم من خلال إدراك المعنى الكامن فيها فلابد أن تثبت ذلك وهذا لا يتم إلا من خلال عقل تحكمه مبادئ ومن ثم لا تنتهي لشيء وكل ما يفعله لوك هو التشكيك في فطرية هذه المبادئ بنفس ميتافيزيقا إثباتها وإن كانت واقعية استقراء اتفاق البشر عليها تضمنها صدقًا أكبر كثيرًا من الميتافيزيقا.

إن الفيلسوف ليبنتز (١٦٤٦ – ١٧١٦) على سبيل المثال وهو بصدد رده على لوك يورد المسألة كالتالي "الذهن من نفسه يمد بأصول أو ألوان معينة من الفكر مثل: الوجود، الجوهر، الوحدة، الهوية، العلة، الإدراك الحسي، العقل، وانطباعات كثيرة أخرى لا يمكن أن تعطيها الحواس وإن أدوات العقل هذه أو أعضاء الهضم العقلي "فطرية" لا بمعنى أننا

(١) ريتشارد شاخت – رواد الفلسفة الحديثة: ص١٣٠.

على وعي بها عند الولادة أو أننا دائمًا على وعي بها عند استخدامها بل بمعنى أنها جزء من التركيب أو الكيان الأصلي. أو الاستعدادات الطبيعية للذهن.

وأحس لوك بأن هذه الأصول المفترض أنها فطرية تجري تنميتها وتطويرها تدريجيًا بتفاعل الأفكار الحسية أصلاً في الفكر، ولكن بدون مثل هذه الأصول لن تكون هناك أفكار بل مجرد تعاقبات مهوشة من الأحاسيس تمامًا مثلما أنه بدون عمل المعدة وعصارتها الهضمية لا يغذينا الطعام ولن يكون طعامًا"[1] ولكن ليبنتز لا يملك أيضًا براهين قاطعة على رؤيته هذه المناقضة لرؤية لوك ومهما مضى على الإنسان من الدهر فإنه لن يستطيع أن يجد براهين قاطعة على مثل هذه الأمور لأن حاكمه فيها هو أيضًا يستند عليها ولكن يبقى في كلام ليبتنر حفاظه على البديهيات العقلية والتي هي الشيء اليقيني الوحيد الذي يملكه الإنسان وفقدانه إياها يعني تفكك ذهنه وتعرضه لخطر الانهيار وهو الأمر الذي تؤدي إليه رؤية لوك لو أخذت بجديتها.

وبالإضافة إلى ما سبق فإن ليبنتز يذهب إلى أن الذكاء البشري يختلف عما لدى الحيوان من معرفة في أنه يستنتج أفكارًا عامة من خبرات معينة عن طريق استخدام أصول العقل الفطرية أما الحيوانات فهي تعتمد كل الاعتماد على الخبرة العملية التي توجه نفسها عن طريق الأسئلة فحسب ولا تستطيع أبدًا تشكيل القضايا أو الافتراضات الضرورية.

ويذهب لوك إلى أن علماء الطبيعة جاءوا بقضايا يتم الاتفاق عليها بمجرد فهمها (أي من خلال الحس) مثل: الأبيض شيء والأسود شيء آخر والمربع شيء والدائرة شيء آخر. وهو بهذا لم يقل شيئًا لأن هذه القضايا التي يتحدث عنها هي مجرد أشكال أخرى لنفس المبدأين، ومن ثم فهي ليست قضايا جديدة. ثم يزعم أن هذه الأفكار الفطرية لا توجد لدى جميع الأطفال حديثي الولادة دون أن يذكر شواهده على ذلك والتطور الذهني لدى هؤلاء الأطفال يقوم من الأصل على عملية تحكم عقلي يمكن ردها إلى مبادئ فطرية ومن ثم نعود إلى نقطة البداية مرة أخرى. ويقسم لوك القضايا أو الافتراضات الضرورية إلى أفكار بسيطة وأفكار مركبة وتنقسم الأفكار المركبة إلى جواهر وأحوال علاقات "فالجواهر أفكار مركبة من الأشياء التي يمكن أن توجد بذاتها على حين أن الأحوال تعتمد على الجواهر. وأما العلاقات فليست في الواقع أفكار مركبة بالمعنى الذي حدده لوك على الإطلاق، كما أدرك لوك ذاته فيما بعد. فهي قائمة

---

(١) نقلاً عن ول ديورانت –قصة الحضارة: مج١٧ ج١ ص١٧٢، ١٧٣.

بذاتها تنشأ عن عملية المقارنة الذهنية فلو تأملنا مثلاً حالة السببية لوجدنا فكرة العلاقة هذه تطرأ على ذهننا عند ملاحظة التغير. أما فكرة الارتباط الضروري فكانت مبنية في رأي لوك على افتراض مسبق وليست قائمة على التجربة"[1] وقد وافقه كانت فيما بعد على النقطة الأولى، بينما وافقه هيوم على النقطة الثانية.

ويرتبط باعتراف لوك بصحة المبادئ الأساسية مع إنكار لفطريتها ذلك الحديث عن كيفية حدوث العملية العقلية ذاتها أو بمعنى أدق عملية التفكير. هنا تتم – من وجهة نظرنا– عملية مراوغة من جانب لوك يقوم بها بصدد المؤمنين في عصره فيتحدث عن عامل روحي يؤدي مختلف عمليات الإدراك والتفكير والشعور والإرادة ولكنه يعود فيقول: "من الممكن أنه لن يكون بمقدورنا أبدًا أن نعرف أن مجرد كائن مادي يفكر أو لا يفكر. وحيث إنه يستحيل علينا بالتأمل في أفكارنا نحن دون وحي أو إلهام أن نكتشف هل زودت القدرة الإلهية بعض أنواع المادة الميالة بطبعها بالقدرة على الإدراك والتفكير أو أنها ضمت إلى المادة الميالة على هذا النحو أو ثبتت فيها جوهرًا مفكرًا غير مادي فإنه بالنسبة لأفكارنا ليس يبعد عن الفهم أن ندرك أن الله قادر إذا شاء أن يضيف إلى المادة موهبة للتفكير.. إن من يرى كيف أنه من الصعب في أفكارنا توافق الإحساس مع المادة الممتدة. أو توافق الوجود مع شيء ليس له امتداد إطلاقًا سوف يقر ويعترف بأنه بعيد كل البعد عن معرفة ماهية نفسه على وجه اليقين... وهذا الذي يطلق لنفسه العنان ليتأمل في حرية.. يندر أن يجد في عقله القدرة على تحديد موقفه تحديدًا تامًا من مادية النفس سلبًا أو إيجابًا"[2].

وواضح أن الكلام هنا شديد المراوغة ومن ثم فإن ما يعبر فيه عن موقف لوك ما يستقيم مع مذهبه المادي الأساسي الذي لم يعترف بوجود أية فكرة غير ناتجة عن الإحساس والتجربة وهو الأمر الذي أدى به إلى إنكار المبادئ الفطرية فكيف يتفق مع هذا حديثه عن الله أو احتمال وجود جوهر مفكر غير مادي. تلك الأمور التي ذكرها بهذا الشكل الاحتمالي للتمويه فقط ولكنه رجح في النهاية – وهذا هو المهم في الأمر كله – أنه يمكن أن يكون للمادة نفسها موهبة التفكير ومن ثم فإن الأمور لا تعد وأن تكون مادة في مادة.

---

(١) برتراند رسل، حكمة الغرب: ج٢ ص١١٢.

(٢) ول ديورانت: قصة الحضارة: مج١٧ ج٢ ص٥٨.

فكل الأفكار عند لوك مهما كانت مركبة يمكن تحليلها إلى أفكار بسيطة، يمكن إرجاعها إلى الحس أو التجربة وهو يتحدى من يستطيع أن يقدم إليه فكرة لا يمكن تحليلها إلى أفكار بسيطة ولكنه اشترط لذلك أن تكون الأفكار المقدمة أفكارًا واضحة ومن ثم فإنه إذا تم تقديم فكرة ما لا يستطيع لوك تحليلها إلى أفكار بسيطة فإنه سوف يعارض ذلك بأنها فكرة غامضة وواضح من هذا السياق لا حيادية لوك في التعامل مع الأفكار وهو بصدد إثبات مذهبه.

ففكرة مثل فكرة الجوهر على الرغم من أن لوك يراها فكرة ضرورية لأنها تدل على الدعامة التي ترتكز عليها جميع الموجودات وتترك طابعها على جميع الخصائص الجزئية لهذه الموجودات ولكن لأن هذه الفكرة نفسها لا يمكن إرجاعها إلى الحس أو التجربة فإنه يرفض الاعتراف بها كفكرة واضحة ومن ثم تفتقد الشرط الذي وضعه لتطبيق معياره.

وكان برهان لوك على وجود الله كالتالي "إن الإنسان يعرف بفضل اليقين الحدسي أن العدم المحض يعجز عن إنتاج كيان حقيقي فإذا أمكننا أن نعرف أن هناك كيانًا حقيقيًا (مثلما نفعل نحن أنفسنا...) سيكون من البراهين الجلية القول بأن هناك شيئًا ما قد وجد منذ الأزل"(١)

ثم يستطرد لوك كلامه فيقول: "فإذا تعين وجود شيء أبدي ما فلا يخفى عن عقلنا أنه لا بد أن يكون كائنًا عرفانيًا، فكما يتعذر تصور قدرة المادة اللاعرفانية البحتة على إنتاج كائن ذكي مفكر فأيضًا يستحيل قيام العدم – اعتمادًا على ذاته– بإنتاج المادة. إن أي شيء سيتصف بكينونته الأبدية يجب أن يتحلى وأن تتوافر له – في أقل تقدير– جميع الكمالات التي بالمقدور أن توجد في حالة وجوده"(٢)

وكما يقول ريتشارد شاخت: "يتعين أن يكون واضحًا أن هذا البرهان سيتصف بفاعلية إذا – وأكرر كلمة "إذا" – افترضنا أن الأشياء ليس بمقدورها أن تظهر للوجود من تلقاء نفسها من العدم، وأن أي معلول لن يتصف بالكمال أو بإحدى الصفات التي لا تتوافر لعلته.

وباختصار لقد اعتمد البرهان على صحة إحدى الصور القوية لمبدأ السبب الكافي –

---

(١) ريتشارد شاخت، الفلسفة الحديثة: ص٥٦.

(٢) المرجع السابق: ص١٥٧.

كما يتعين أن يكون واضحًا أن هذا الموقف يخلق مشكلة للوك. فإذا سلمنا بنظرته إلى الطبيعة وأصول أفكارنا وطبيعة معرفتنا وحدودها فإنه لن يسهل إدراك كيف سيتسنى له تبرير اعتماده على هذا المبدأ. ولقد حذر لوك المرة تلو الأخرى ضد الاستدلال من مبادئ محددة ليست مستمدة من التجربة ومؤيدة منها ولكنه يقينًا تناسى ذلك عندما قدم برهانه عن طبيعة الله ووجوده"[1].

والمشكلة بشكل محدد من وجهة نظرنا أن لوك قدم برهانه على وجود الله وصفاته اعتمادًا على الاستدلال العقلي وهو الأمر الذي يتناقض مع نظريته في المعرفة التي لا تسمح باستخدام هذه المبادئ. والذي نراه أن لوك استخدم برهانًا على وجود الله يمكن لتابعيه إسقاطه عند تطبيق مذهبه المادي. ومن ثم يتمكن هو من مراوغة معاصريه ضامنًا في نفس الوقت أن يخلص مذهبه من شوائبه اللامادية على يد معتنقيه.

ومن هذا المنطلق يمكن فهم موقفه من المسيحية أيضًا فهو يبدأ قضيته بهذا التسليم الشكلي "إن كل ما أوحى به الله حق على وجه اليقين"[2] ولنا أن نتساءل: ما علاقة مثل هذا الكلام بمذهب لوك المادي؟ ولكن لوك نفسه سريعًا ما يناقض ذلك التسليم الشكلي فيستدرك ما سبق قائلاً "ولكن التأمل وحده في الدليل المتاح هو الذي ينبئنا إذا كانت الأسفار المقدسة هي كلمة الله وليس ثمة قضية يمكن تقبلها على أنها وحي إلهي إذا كانت تناقض معرفتنا الأكيدة البديهية"[3].

فكما يقول ول ديورانت مظهرًا تناقضات لوك – أو مراوغاته من وجهة نظرنا–: "إذا كان في مقدورنا تقدير مسألة ما بمثل هذه الملاحظة المباشرة فإن معرفتنا تسمو على أي وحي مزعوم لأنها أوضح وأكثر توكيدًا من أي توكيد بأن هذا الوحي الذي نحن بصدده إلهي حقًا"[4] ويؤكد لوك على موقفه الحقيقي قائلاً: "ليس هناك شيء يناقض أوامر العقل الواضحة البديهية أولا يلتئم معها يحق له أن يشجع أو يؤكد على أنه مسألة عقيدة لا دخل للعقل فيها.. وثمة أمارة لا تخطئ على حسب الحق ألا نهلل ونرحب بأية قضية في توكيد أكبر مما تجيزه الأدلة التي تقوم عليها القضية وينبغي أن

---

(1) المرجع السابق ١٥٨.

(2) ول ديورانت، قصة الحضارة: مج١٧، ج٢، ص٦٠.

(3) نفس المرجع: نفس الصفحة.

(4) المرجع السابق: نفس الصفحة.

يكون العقل حكمًا ومرشدًا لنا في كل شيء"[1].

وكل ما سبق لا يعني إلا شيئًا واحدًا هو تناقضه مع ما ذهب إليه في كتابه (معقولية المسيحية كما تنقلها الأسفار المقدسة) من أنه إذا كان ثمة شيء يمكن أن يكون رسالة إلهية فإن هذه القصص وذلك المذهب يبدوان وكأنهما من عند الله[2]".

ولكنه ينتهي ظاهريًا في النهاية إلى رأي أقرب إلى مذهب الموحدين فبعد أن "اقتبس من الإنجيل فقرة بعد فقرة لا تطلب كلها من المسيحي إلا أن يؤمن بالله وبأن المسيح رسول من عند الله"[3]. رأى في ذلك ديانة بسيطة واضحة صالحة لكل إنسان لا تعتمد على أي فقه أو لاهوت وربما يوافق ذلك أن صديقه شافتسبري الأول كان قد ذكر أنه كان قد استقى مذهب الموحدين من سكرتيره لوك.

ومهما كان الخلاف حول القيمة الفلسفية للوك حيث يذهب بريتر اندرسل إلى أنه لم يكن من أعمق المفكرين أو أكثرهم أصالة، ويرى يوسف كرم أن قيمته الفلسفية محدودة، وهو ليس فيلسوفًا محترفًا من وجهة نظر ريتشارد شاخت بينما يذهب كرين برينتون إلى أنه "استطاع نيوتن ولوك معًا أن يغرسا ويؤكدا هاتين الفكرتين الهامتين الطبيعة والعقل وكان موقعهما بالنسبة لعصر التنوير مثل موقع فكرة النعمة الإلهية أو فكرة الخلاص أو التدبير الإلهي عند المسيحية التقليدية"[4] ويذهب ول ديورانت إلى أن "لوك وحده بسط العقل الإنساني في كتاب لا يضم إلا حقائق وهو كتاب بلغ حد الكمال والاتقان – لأن هذه الحقائق مبسوطة فيه بأجلى بيان وبات كتابه "المقال" الإنجيل السيكولوجي لعصر الاستنارة"[5].

نقول مهما كان الخلاف حول قيمة لوك الفلسفية إلا أنه مع ذلك يكاد يكون هناك اتفاق بين الجميع أنه كان أعظم فلاسفة العصر الحديث تأثيرًا وأن مذهبه المادي هو الذي استطاع أن يطبع العصر الحديث بطابعه وبحسب ما يرى شبنجلر فإن "الاستنارة الغربية من أصل إنجليزي ونبعت كل عقلانية القارة من لوك"[6].

---

(١) المرجع السابق: نفس الصفحة.

(٢) المرجع السابق: ص٦١.

(٣) المرجع السابق: نفس الصفحة.

(٤) تشكيل العقل الغربي: ص١١٦.

(٥) قصة الحضارة: مج١٢ ج٢ ص٥٩.

(٦) نقلاً عن ريتشارد شاخت: ص٢٢٤.

الرؤية السياسية للوك:

اعتقد لوك مثل هوبز أن الإنسان كان يعيش حالة طبيعية بدائية ولكنه تصور أن الأفراد في هذه الحالة الطبيعية كانوا أحرارًا متساويين وأنهم لم يكونوا في حالة حرب بين بعضهم وبعض مثلما ذهب هوبز لأن قانون الطبيعة أيد حقوقهم بوصفهم حيوانات عاقلة وأنهم بمقتضى هذا العقل توصلوا إلى اتفاق (عقد اجتماعي) يتنازلون بموجبه عن حقوقهم في الثواب والعقاب للجماعة كلها لا إلى الملك وهي التي تختار بأغلبية الأصوات حاكمًا يلتزم مثل أي مواطن آخر بسلطة القوانين التي تسنها الجماعة. ويبدو من ذلك أن لوك كان يدافع عن البرلمان أكثر من الملك ذاته (لاحظ انتصار البرلمان في تغيير الملك في عهده).

ومع ذلك فقد نظر لوك إلى الملكية على أنها - مهما كان سوء توزيعها - أمر طبيعي مقدس وأن استمرار النظام الاجتماعي والمدنية يستلزم أن تكون حماية الملكية أسمى غرض للدولة ومن ثم فإن الثورة لا تجوز في نظره إلا لحماية الحريات والممتلكات، وكأن الرجل كان ينظر للتسويغ الفلسفي لوضعه السياسي والأسر الأرستقراطية التي كان يعيش في كنفها لا أكثر، ولكنه مع هذا ألغى سلطة الكنيسة تمامًا.

هيوم

ولد ديفيد هيوم عام ١٧١١ م لأسرة كلفنية المذهب وعلى الرغم من تنشئته الدينية فقد هجر الإيمان تمامًا بعد قراءته للوك وكلارك في سن مبكرة حيث تفرغ للأدب والفلسفة منذ بلوغه الخامسة عشر وكتب أهم مؤلفاته الفلسفية (رسالة في الطبيعة البشرية) في مجلدين وهو مازال في السابعة عشر ويوصف بأنه كان "ينشر الدمار من حوله بسيف عقله البتار"[1] ورغم شكوكيته الثائرة فإنه كان يعترف في لطف أنه عمليًا يتخلى عن شكوكيته حالما يضع قلمه "لو سئلت: هل أوافق مخلصًا على هذه الحجة التي بذلت هذا الجهد في إقرارها وهل أنا حقًا واحد من هؤلاء الشكاك الذين يذهبون إلى أن كل الأشياء غير يقينية.... لأجبت... إنني لا أنا ولا أحد آخر دان بهذا الرأي في أي وقت بإخلاص وثبات.. إنني أتناول غذائي وألعب النرد وأتحدث وأسمر مع أصحابي فإذا عدت بعد ثلاث أو أربع ساعات من الترويح إلى هذه التأملات بدت لي باردة مفتعلة سخيفة جدًا بحيث لا أستطيع في صميم نفسي أن أجد ما يدفعني إلى المزيد من الإيغال فيها"[2].

لقد انتقل هيوم (الانجليزي أيضًا) بالموضوع إلى خطوة بعيدة للغاية. فقد انتقل من مادية لوك البحتة إلى التشككية الكاملة من خلال فكرته عن العلية والتي تعني أن تعاقب الحرارة بعد إدراك اللهب لا يعني أنه علة لها وإنما الأمر مسألة تعاقب إدراك لا ندري مبدى استمرارها فكل استدلالاتنا العقلية المتصلة بالسبب والنتيجة لا مصدر لها غير العادة.

وبإسقاط هيوم لمبدأ العلية "لم تعد العقلانية فقط محل شك وإنما المادية أيضًا محل شك"[3].

وهكذا بعدما كانت العقلية التنويرية تبحث عن رؤية عقلانية وإنسانية بديلة للرؤية الخرافية المسيحية المعادية للإنسان تزاوح تفكيرها الآن بين المادية البحتة والتشككية

---

(١) ول ديورانت – قصة الحضارة: مج ١٨ ج ١ ص ٢٠٦.

(٢) المرجع السابق ص ٢٠٧.

(٣) المرجع السابق.

الكاملة وهذا ما نجد صداه في أن الفلسفات التي سادت القرن العشرين تراوحت ما بين الماركسية وما بعد الحداثة. بل وهذا ما يفسر أيضًا لمــاذا كانــت الســيادة للفلســفة البرجماتية في النهاية وذلك لأنها تجمع بين البعدين معًا: المادية والعبث.

ويبدو أن هذا الرجل الأسكتلندي ديفيد هيوم قد بلغ درجــة مــن الــذكاء والجــرأة والتفاعل مع التيار الفكري السائد في ذلك العصر ما جعله يعلن صراحة يومًا ما أنه "لم يشعر بأي إيمان بالدين منذ بدأ قراءة لوك وكلارك"[1].

فهيوم يتفق مع لوك في أن الحواس هي المنافذ الوحيدة إلى الأفكار وإذا كانت جميع الأشياء لا تزيد عن كونها مدركات حسية داخل عقولنا فإنه يستنتج إمكان التفرقة بينها بالاعتماد على اختلاف طبائعها النسبي بدلاً من الارتكان إلى حضور أو غياب شــيء موجود مستقلاً عنها، ويرى أن هذا الاختلاف يعتمد على مجرد الاختلاف في ناحيــة الشدة والحيوية.

وخلاف هيوم المبدئي مع لوك أن الثاني يرى أن الخبرات الحسية تمــدنا بالأفكــار بينما يرى هيوم أن تلك الخبرات بانطباعات أو أحاسيس تترجم إلى أفكار، والــذاكرة والخيال قد تحاكيان أو تستنسخان مدركات الحواس ولكنهما لا تبلغــان قــوة الأصــل وحيويته (الإحساس). إذ تعد أشد الأفكار حيوية أدنى دائمًا مــن أخمــل الإحساســات ويستثنى من ذلك فقط الحالات التي يتعرض لها العقل لمرض أو مس مــن الجنــون. ويرى هيوم اتخاذ الاختلاف النسبي في الحيوية والشدة معيارًا محــددًا للتفرقــة بــين المدركات الحسية أو التأثيرات من جهة وبين الأفكار أو التصورات الخاصة بالــذاكرة والخيال من جهة أخرى.

ويرى هيوم أنه عندما نحلل تصوراتنا أو أفكارنا مهما كانــت درجــة تركيبهــا أو تساميها فإننا نكتشف دائمًا أنها تتحلل إلى مثل هذه الأفكار البسيطة وكأنها مستنسخة من شعور سابق أو عاطفة.

ومشكلة هيوم أنه يزعم أن أية فكرة تفسر على أنها ليست مستنسخة من تأثير حسي ما ستكون بلا معنى ويترتب على هذا أنه عندما لا يكون بمقدورنا الاهتــداء إلــى أي تأثير فإن علينا أن نكون على يقين من عدم وجود فكرة ويذكرنا تزمته هنا بل وانحيازه بنفس موقف لوك من الأفكار المركبة التي تحلل إلى أفكار بسيطة على شرط أن تكون

---

(١) نقلاً من ول ديورانت، قصة الحضارة: مج ١٨ ج١ ص٢٠٢

فكرة واضحة. فإذا قدمت إليه فكرة مركبة لا يستطيع تحليلها إلى أفكار بسيطة اعتبرها فكرة غامضة وهو تهرب غير مبرر ونفس الأمر عند هيوم إذا أمكن وجود أفكار ممثلة بالمعنى ليست مستنسخة عن تأثيرات حسية أنكر وجود هذه الأفكار.

وحرية الإرادة لدى نظرة هيوم المادية المدمرة مستحيلة فليس هناك ذهن يختار بين الأفكار أو الاستجابات، وتعاقب الحالات النفسية يقرره ترتيب الأحاسيس وترابط الأفكار وتناوب الرغبات، إن الإرادة ليست سوى تناسب لأحاسيس فتصبح حركة والهوية الشخصية هي شعور الاستمرار حين تستحضر حالة نفسية حالات سابقة وتربط بينها بفكرة العلة.

ولكن العلة عند هيوم ليست سوى فكرة، فليس في قدرتنا أن نثبت أنها واقع موضوعي، فإذا أدركنا أن: (أ) (اللهب مثلاً) تعقبه بانتظام (ب) (الحرارة) استنتجنا أن (أ) كانت العلة في (ب) ولكن كل ما لاحظناه هو تعاقب الأحداث لا عملية عليه، فليس في استطاعتنا أن نعرف أن (ب) ستعقب (أ) دائمًا، فكل استدلالاتنا العقلية المتصلة بالسبب والنتيجة لا مصدر لها غير العادة وليست قوانين الطبيعة التي نتحدث عنها إلا تعاقبات مألوفة في تجربتنا لا روابط ثابتة وضرورية في الأحداث ولا ضمان أنها ستصدق غدًا فالعلم إذن تراكم للاحتمالات المعرضة للتغيير دون إنذار والميتافيزيقا مستحيلة إذا زعمت أنها نسق من الحقائق حول واقع مطلق لأنه لا سبيل إلى معرفة الأسباب الكامنة وراء النتائج، ولا المادة الكامنة وراء الأحاسيس ولا الذهن الذي يقال إنه من وراء الأفكار يمكنها معرفة ذلك، ومادمنا نبني إيماننا بالله على سلسلة من الأسباب والنتائج يفترض أنها ترتد إلى (محرك أول لا يتحرك) فإن علينا أن نتخلى عن هذه السفسطة الأرسطاطالية. فالأشياء كلها تتدفق وما اليقينية إلا حلم من الأحلام.

وهذا يعني ببساطة أن هيوم انتقل من ماديته البحتة إلى التشككية الكاملة من خلال فكرته تلك عن العلية لأنه بإسقاطه مبدأ العلية لم تعد العقلانية فقط محل شك ولكن المادية أيضًا محل شك ومن ثم فقد يعد هيوم هو المصدر الأساسي للتيار التحتي الشكي في الفلسفة الغربية في العصر الحديث. فحتى ارتباط الظواهر ببعضها البعض الذي حدث في الماضي والذي أدركناه بحكم العادة وليس بكون ذلك ارتباطًا ضروريًا لا يؤكد أنه سوف يتم في المستقبل فالتجربة "لا تبين لنا أكثر من حادثة أخرى ونحن لا ندرك بأية حاسة من حواسنا وجود ارتباط ضروري بهذه الأحداث وليس هناك برهان

قادر على إثبات ضرورة تشابه المستقبل والماضي"[1]

وما يهدف هيوم إلى قوله كما يقول ريتشارد شاخت – هو أننا هنا إزاء فرض (المقصود مبدأ العلية) ليس باستطاعتنا أن نبرره عن طريق التجربة المباشرة ومن ثم فإن جميع النتائج التي نتوصل إليها – تبعًا لهذا الافتراض– يعني جميع استدلالاتنا التي تستند إلى مبدأ العلية وجميع نتائجنا المتعلقة بأمور الواقع والوجود في العالم بالتبعية تقصر عن الاتصاف بصفة المعرفة"[2] ويبدو أن موقف هيوم هذا سيكون له صدى كبير في فكر نيتشه والفكر الما بعد حداثي بعد ذلك حيث سيتم انعدام اليقين.

يقول يوسف كرم في الرد على موقف هيوم من العلية: "إننا نرى أي عقل يدرك هذه العلاقة وضرورتها: أجل إن معنى العلة ومعنى المعلول متغايران ولكن المعلل موجود يظهر للوجود وبهذا الاعتبار هو لا يظهر بنفسه ولا بفعل العدم وإنما يظهر بفعل موجود آخر هو علته. وإذا كان مبدأ العلية لا يلزم من مبدأ عدم التناقض بمعنى أنه لا يستنبط منه استنباطًا مستقيمًا فإنه يستند إليه من جهة أن منكره يقع في التناقض إذ إنه يزعم أن ما يوجد ليس ما به يوجد وهذا خلف. والواقع أن مبدأ العلية أولى في العقل وأن الاعتقاد به واحد عند جميع الناس وفي جميع الأعمار مع أن المذهب الحسي يقضي بأن تكون قوة العادة معادلة لعدد التجارب وأن يتفاوت الاعتقاد بتفاوت التجربة. فالفلسفة الحسية تنتهي إلى إلغاء العقل وإلغاء العلم الطبيعي لأنها لا تعتقد بضرورة القانون وترد الشعور بالضرورة إلى أثر العادة"[3].

وما نراه أن البحث عن حقيقة مبدأ العلية يحمل معنى المبدأ نفسه أي أنه مغروس بالعقل إلى الدرجة التي يفقد بها العقل تماسكه وينهار تمامًا إذا فقده. وبمعنى آخر أنه لا يمكن تصور العقل نفسه بفقدان هذا المبدأ وقد يكون في نقد كانت لهيوم توفيق كبير لعلنا نتعرض له.

والمهم هنا أن هيوم نفسه لم يستطع أن يقنع بتشككه هذا إلى النهاية. بل ويعترف أنه عمليًا يتخلى عن شكوكيته حالما يضع قلمه:

"لو سئلت هل أوافق مخلصًا على هذه الحجة التي بذلت هذا الجهد في إقرارها، وهل أنا حقًا واحد من هؤلاء الشكاكين الذين يذهبون إلى أن كل الأشياء غير يقينية...

(١) نقلاً عن ريتشارد شاخت، أعلام الفلسفة الحديثة: ص٢٢٤.

(٢) المرجع السابق: ص٢٢٤، ٢٢٥.

(٣) الفلسفة الحديثة: ص١٧٧.

لأجبت... إنني لا أنا ولا أبي ولا أي شخص آخر دان بهذا الرأي في أي وقت بإخلاص وثبات... إنني أتناول غذائي وألعب النرد وأتحدث وأسهر مع أصحابي فإذا عدت بعد ثلاث أو أربع ساعات من الترويح إلى هذه التأملات بدت لي باردة مفتعلة سخيفة جدًا بحيث لا أستطيع أن أجد في صميم نفسي ما يدفعني لمزيد من الإيغال فيها"[1].

ومن الطريف الذي يذكر عن هذا الفيلسوف الذي أنكر الأديان وإمكانية الاستدلال على وجود الله وتراوح موقفه بين المادية والتشكك أن أحد معجبيه – كما يروي ول ديورانت – ويسمى كولفيلد قد رآه "جاثيًا على ركبتيه (وهو في السابعة والثلاثين) أمام كونتيسة متزوجة (في الرابعة والعشرين) يبثها غرامه ويعاني عذاب الحب المحتقر، أما السيدة فرفضت أن تبادله هذا الغرام قائلة: إنه ليس إلا "عملية طبيعية في نسق الفلسفي" وأن هيوم أصيب بالحمى وحاول الانتحار لولا أن منعه الخدم"[2].

حقًا. إن الحب قادر على تحطيم أي نسق فلسفي.

---

(١) نقلاً عن ول ديورانت، قصة الحضارة: مج١٨ ج١ ص٢٠٧.

(٢) المرجع السابق: ص٢١١.

التنويريون في فرنسا

إذا كان الفكر التنويري قد تأسس في انجلترا بوجه خاص فإنه قد ذاع وانتشر على يد الفرنسيين بالذات.

ولأن الثورة كانت على المعتقدات الدينية فإنهم لم يعودوا إلى ديكارت الفرنسي فقد رفضوا كل آرائه تقريبًا باستثناء شكه المنهجي وتفسيره الآلي للعالم ولكنهم عادوا إلى مادية هوبز الفظة، وإلى نيوتن الذي هبط تصوره بالإله إلى مجرد ضاغط زرار في آلة الكون، ولم تنطل أحاييل لوك الموجهة للكنيسة والتي تدعى الإيمان بشكل ما من أشكال المسيحية على ذكاء الفلاسفة الفرنسيين فقد رأوا أن صرح الدين ينهار أمام القول بأن كل الأفكار مستمدة من الإحساس.

وإذا كان الإحساس نتاج قوى خارجية فإن الذهن نتاج الخبرة وليس هبة من الله، وإذا كانت الخبرة تخلق الشخصية فإن الشخصية يمكن تغييرها بتغيير طرق التعليم ومادته وإصلاح النظم الاجتماعية.

وهكذا أصبح لوك بالذات رائدًا للفلاسفة الفرنسيين وربما لا ينافسه في ذلك سوى هيوم بشكوكيته في كل شيء حتى الشك ذاته ولكن يبقى قبل كل ذلك ثورة الفرنسيين أنفسهم، وكما كتب الماركيز جنسون عام ١٧٥٣: "قد يكون من الخطأ أن نعزو ضياع الدين في فرنسا إلى الفلسفة الإنجليزية التي لم تكتسب أكثر من نحو مائة فيلسوف في باريس بدلاً من إرجاعه إلى الكراهية التي أضمرها الفرنسيون لرجال الدين إلى أقصى الحدود"(١)

---

(١) ول ديورانت مج ١٩ ج ٢ ص٧

فولتير: لماذا عدّوه إلهًا؟

إذا كان الفلاسفة هم مبدعو الأفكار فإن ذيوعها يحتاج إلى شيء أكثر من الفلسفة وأفلاطون ذاته مدين إلى قدرته ككاتب في ذيوع صيته كفيلسوف ومن هنا جاء دور فولتير بالنسبة للتنويريين.

وقد ولد فولتير (١٦٩٤ – ١٧٧٨) بباريس لوالد محام ولأم لها بعض النسب بطبقة النبلاء، ووهبت له غانية شهيرة ألف فرنك فرنسي ليشتري بها بعض الكتب وكان قد صحبه إليها بعض أصدقائها وهو معلمه دشاتونوف والذي كان من أولئك الكهنة الذين ألفوا المشاركة السافرة في المجالس الخالية من الوقار، التحق فولتير بمدرسة يسوعية خاصة بالأرستقراطيين ورغم تعليمه الديني فقد أعرب عن شكوكه الدينية وهو في الثانية عشرة، ثم درس المحاماة، وعيّن ملحقًا للسفير الفرنسي بلاهاي فما لبث أن صنع علاقة مع إحدى قريباته فعاد إلى باريس وعمل بالمحاماة، ثم اشتهر كشاعر وكاتب مسرحي وكان قد شب ذلك هجاؤه المستتر لبعض الأشراف لحساب أشراف آخرين وفي مسرحيته (أوديب) أرضى جميع الأطراف بالهجوم على كل الأطراف ومن خلال تلك الحيل بالإضافة إلى إقراضه النقود بالربا ولإيمانه بأن المال حجر الفلاسفة فقد غدا مليونيرًا وهو مازال شابًا وظل عمرًا طويلا صديق الملوك وعدوهم أيضًا أحيانًا.نشر أول كتبه الفكرية (رسائل فلسفية) عام ١٧٣٤ تولى فيه أفكار لوك ودعا الفرنسيين للتخلص من ديكارت.

كان فولتير هو الثاني في كل شيء كما قال ديدرو (أحد الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين له) ولكن هذا نفسه أهله لأن يكون له التأثير الأكبر في انتشار أفكار عصر التنوير حتى طبع العصر بطابعه على حد قول بعض المفكرين، ولقد قاد فولتير عصره في الثورة على المسيحية.

يقول فولتير في مقال المتناقضات: "من خوّل الكنيسة سلطة الحكم بأن أربعة فقط من الخمسين إنجيلا التي دونت في القرن الذي تلا موت المسيح هي وحدها – أي الأناجيل الأربعة – معتمدة، أي موحى بها من عند الله؟ وأي سهو فاضح أن يتحدث

الكتاب عن مولد المسيح من مريم العذراء ثم يتعقب نسبة إلى داود عن طريق يوسف المزعوم الخامل. ولماذا نبذت المسيحية شريعة موسى على الرغم من تكرار توكيد المسيح عليها؟ وهل كان بولس الذي نبذ هذه الشريعة (من أجل قطعة صغيرة من الجلد) سلطة أو مرجعًا أقوى من المسيح؟"[1]

ويقول فولتير: "إن لدى مائتى مجلد في اللاهوت المسيحي والأدهى من ذلك أنني قرأتها جميعًا وكأني أتجول في مستشفى للأمراض العقلية"[2].

وقد رأى فولتير في تاريخ المسيحية "شقاءً بالغًا للجنس البشرى فصوفية بولس وخرافات الأناجيل المعترف بها أو المشكوك في صحتها وأساطير الشهداء والمعجزات وبراعة الكهنة في التخطيط والتدبير تضافرت كلها مع السذاجة المتعلقة بأهداب الأمل عند الفقراء لخلق الكنيسة المسيحية "[3].

وفي كتابه القاموس الفلسفي يعرف الديانة بطريقة غير مباشرة بقوله: "إن كل شيء تقريبًا يتجاوز حدود عبادة كائن أسمى وإخضاع القلب لأوامر الأبدية هو خرافة"[4].

لم يقل فولتير في المسيحية شيئًا لم يسبق قوله - كما يقول ديورانت - ولكن كل ما في الأمر أنه حين تكلم انطلقت كلمته مثل اللهيب سرى في أوروبا وأصبحت قوة شكلت عصره ومن ثم عصرنا الحالي.

ويرى فولتير أنه من المنطق التسليم بذهن ذكي عاقل بما في الكون مثلما هو منطقي افتراض أن الساعاتي قد صنع الساعة. ففي كلتا الحالتين رأى دليلا على التصميم والتخطيط في تهيئة وسائل معينة لغايات بعينها ولكن كما أن الساعة ولو أنها من تصميم العقل تعمل وفق قوانين ثابتة فكذلك الكون، أو كما يقول: "إن الكون يحيرني ولا يسعني أن أعتقد أن توجد هذه الساعة ولا يكون لها صانع"[5].

وليس ثمة وحي مقدس سوى الطبيعة نفسها وهذا كاف وهو معين لا ينضب وقد يكون ثمة بعض النفع في الدين ولكن الرجل الأريب لا يحتاج إليه تعزيزًا للفضيلة.

---

(١) ول ديورانت مج ١٨ ج٢ ص ١٦١:١٦٠.

(٢) ول ديورانت مج ١٩ ج٢ ص ١٦٢.

(٣) ول ديورانت مج ١٩ ج ٢ ص ١٧١.

(٤) ول ديورانت مج ١٩ ج ٢ ص٢٠١.

(٥) نقلا عن يوسف كرم: الفلسفة الحديثة: ص ١٨٩.

وغالبًا ما استخدمه رجال الدين على مدى التاريخ لإرباك أذهان الناس على حين ابتـز الملوك لموالهم. وينبغي تعريف الفضيلة على أساس الخير الاجتماعي لا على أسـاس طاعة الله ويجب ألا نتوقف على الثواب والعقاب بعد الموت.

وهذا المذهب يمثل الحد الأدنى لموقف دعاة التنوير من العلمانيين عندنا من الدين. فهؤلاء على أفضل الأحوال غاية ما ينشدونه هو ترسيخ هذه الفكرة عند الناس: نحن لا نقول لكم لا تؤمنوا بالله أو بالإسلام وإنما نقول لكم إن هذا الإيمان لا علاقة لـه بمـا ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني أو الاجتماعي.فهذه أمور ينبغي أن نحتكم فيهـا إلى عقولنا وخبراتنا فقط مسترشدين بالتنويريين الغربيين في ذلك.

بقي أن نذكر عن فولتير هذا الذي قال عنه بعض المفكرين أنه طبع العصر بطابعه وأعده البعض في فرنسا إلهًا في آخر حياته وكان مقربًا من الملـوك والملكـات فـي عصره مثل فردريك الأكبر حاكم ألمانيا وكاترين إمبراطورة روسـيا وكـذلك ملـك السويد، أقول: بقى أن نذكر عنه أنه كان على علاقة غرامية معلنة بكونتيسة كان يعيش معها ومع زوجها في قصر واحد وقد خانته بعد سنين طويلة مع أحد تلاميذه ولكنه لم يغضب لهذا وعاش الأربعة في نفس القصر بينما أكد الباحثون أنه كان علـى علاقـة غرامية في نفس الوقت بابنة أخته. أذكر هذا مع ما ذكرته من قبل عن أخلاق عصـر التنوير ليدرك الناس القواعد الأخلاقية التي آل إليها فكر التنوير العلماني الذي يبشر به العلمانيون عندنا ومدى ما يمكن أن يجرنا إليه من انحطاط.

مونتسكيو

قد يكون مونتسكيو (١٦٨٩-١٧٥٥) المثل الأكبر الذي يمكن ضربه على مدى ارتباط الاستجابة للفكر التنويري بالنوازع والميول أكثر كثيرًا من ارتباطها بما يحمله من عمق.

فكتاب مونتسكيو الذي اعتادت الدراسات على اعتباره أحد علامات عصر التنوير، والذي اعتبر في عصره بصفة عامة أعظم إنتاج عقلي في هذا العصر لا يمكن اعتباره من المنظور العلمي البحت إلا مجموعة مقالات من الأدب المفكك تجمع فيما بينها من الشطحات الفجة أكثر مما تجمعه من النظرات الفكرية العامة.

فالبارون مونتسكيو أقام فلسفة التاريخ في كتابه هذا اعتمادًا على التأثيرات المختلفة لتغيرات المناخ بين الأقاليم وأن تلك التأثيرات هي التي تصنع العادات والتقاليد التي تكون ملائمة لكل إقليم عن الآخر ولهذا - واتساقًا مع ميوله الأرستقراطية والعنصرية - كانت الفوارق البشرية بين الشمال والجنوب أو كما يقول: "إن الناس أكثر نشاطًا وحيوية في الأجواء الباردة وهذا التفوق في القوة لابد أن ينتج آثارًا مختلفة.. وعلى سبيل المثال جرأة أكبر، أي مزيدًا من الشجاعة وشعورًا أكبر بالتفوق أي رغبة أقل في الانتقام وشعورًا أكبر بالأمن أي مزيدًا من الصراحة"[1]. أما تأثير ذلك على القوانين فيضرب له المثل التالي: "في الشرق (تركيا وإيران والهند والصين واليابان) يرغم المناخ على حجاب النساء وعزلتهم لأن (الهواء الحار يثير الشهوات) وقد يتعرض الزواج للخطر إذا أطلق اختلاط الجنسين كما هو الحال في بلادنا في الشمال حيث عادات النساء فاضلة بطبيعتها وحيث العواطف هادئة، وحيث يتسلط الحب على القلب تسلطًا وديعًا سويًا إلى حد أن أقل قدر من الحزم والحكمة يكفي لتوجيه قيادته"[2]، ويحاول مونتسيكو أن يستكشف الأسباب الطبيعية للقوانين الوضعية ومن ثم "فإنه لا يعتقد أن المشرع يصدر القوانين عن محض إرادته ولكنه يخضع لأسباب خارجة منها

---

(١) نقلا عن ول ديورانت مج ١٨ ج١ ص ١٦٠: ١٦١ .

(٢) المرجع السابق ص ١٦٢.

هذه الأسباب التي هي من جهة طبيعة الحكومات القائمة أو التي يراد إقامتها، ومن جهة أخرى طبيعة الأرض والمناخ والموقع الجغرافي ومساحة البلد ونوع العمل وطريقة المعيشة والديانة والعادات ومبلغ الثروة وعدد السكان"[1].

وكان أقوى نقد لهذا الكلام هو ما وجهه فولتير له حيث "لاحظ أن المسيحية نشأت في أرض اليهود الحارة وأنها لا تزال مزدهرة في النرويج القارصة البرد ومن الأرجح أن إنجلترا تحولت إلى البروتستانتية لأن (آن بولين) كانت جميلة لا لأن هنري الثامن كان فاترا"[2] وذهب فولتير أيضا إلى أنه "ما كان بمقدور أحد أن يجعل من سكان أيرلندا أو الإسكيمو محاربين على حين أن العرب فتحوا في ثمانين عاما من الأقاليم ما فاق فتوحات الإمبراطورية الرومانية بأسرها"[3].

إذن ما الذي أكسب هذا الكتاب كل هذه الشهرة الأمر يكمن ببساطة في هجومه المستتر والواضح على المسيحية والاستبداد حيث أحل المناخ محل العناية الإلهية أي الإيمان بوجه عام وفي مقابل الحكومة الاستبدادية – بوصفه من النبلاء – حكومة مختلطة فيها ملكية وأرستقراطية وديمقراطية معا ملك ونبلاء وجمعية عامة (إرضاء لكل الأطراف). ومن هنا كان أشهر أرائه (نظرية الفصل بين السلطات) التشريعية والتنفيذية والقضائية في الحكومة. وتضم السلطة التشريعية مجلسين، واحد يمثل العامة (مجلس العموم) والآخر يمثل الأرستقراطية (مجلس اللوردات) فالملكية تكبح جماحها ديمقراطية مجلس العموم كما يكبح جماح مجلس العموم الأرستقراطية في مجلس العموم الأرستقراطي في مجلس اللوردات. ومن المحاكم العادية بل أمام قضاة من نفس طبقتهم في هيئتهم"[4] وعندما نقارن هذه الآراء بما جاء في الإسلام إزاء نفس القضايا قبل ذلك باثني عشرة قرنا يتضح مدى كونها مغرقة في العنصرية والأرستقراطية والتفرقة بين البشر ومع ذلك فما زالت الصفة التي تقترن بمونتسكيو كلما جاء ذكره في الدراسات والكتب الفكرية أنه هو الذي دعا إلى المساواة.

---

(١) يوسف كرم الفلسفة الحديثة ص١٩٤: ١٩٥.

(٢) ول ديورانت مج ١٨ ج ٢ ص ١٧١

(٣) المرجع السابق ص ١٧٢

(٤) المرجع السابق ص ١٧٦.

جان جاك روسو

ولد جان جاك روسو (١٧١٢ – ١٧٧٨) بجنيف من أسرة فرنسية الأصل بروتستانتية المذهب وسلّمه والده إلى أحد الحفارين كي يعلمه صناعته وكان رجلاً فظًا غليظًا فهرب إلى المدينة وهو في السادسة عشرة وهام على وجهه يحترف شتى الحرف في سويسرا وإيطاليا ولكن من خلال علاقته بإحدى النساء استطاع أن يوفر شيئًا من الاستقرار بعد ثمان سنوات من المعاناة فتعلم الموسيقى وقرأ الفلاسفة ثم تقدم لمسابقة لإحدى الأكاديميات حول بحث بعنوان (هل عانت الفنون والعلوم على تصفية الأخلاق؟) فخطر له الجواب بالسلب وأحرز الجائزة بهذه الإجابة.وهذا أصل كتابه (مقال في العلوم والفنون) ١٧٥٠ الذي اذاع صيته في أوروبا حتى لقد كتب إليه ملك بولندا. وفي ١٧٥٤ نشر كتابه (مقال في أصل التفاوت بين الناس). وبعد ثمان سنين أي في ١٧٦٢ نشر كتابيه (العقد الاجتماعي) و(إميل أو في التربية) فتم اضطهاده من السلطات منذ ذلك الحين فهرب إلى سويسرا ثم إلى انجلترا حيث نزل ضيفًا على هيوم ثم عاد مرة أخرى إلى فرنسا حيث عاش بها بقية عمره، وقد عاش حياته يعاني من اضطراب مستمر في صحته العامة.

عوّل روسو كثيرًا على الميول العاطفية للإنسان وبناء على ذلك فقد اختلف كثيرًا مع معاصريه من الفلاسفة الذين جعلوا من العقل مرجعيتهم الفلسفية الوحيدة ورأى روسو أن "العقل المجرد يبقى في توازن بين الاحتمالات المختلفة دون أن يكون قادرًا بنفسه على التصديق الحاسم على أي موقف فهو لا يستطيع أن ينتج اقتناعًا يتعلق بالقضايا الرئيسية في الألوهية حتى يرجع إلى سياق ميول الإنسان العاطفية وضميره وقد أهاب روسو بهذه العوامل الذاتية بدلا من الدراسة الميتافيزيقية للبيئة[1].

وقد اختلف مع فولتير حول مسألة إنكار العناية الإلهية استنادًا إلى الشرور الواقعية التي تحدث في العالم حيث يذهب إلى أن "هذه الشرور لا تسوق المرء إلى إنكار حرية الله وقدرته اللانهائية.. والمصدر الوحيد للشر الأخلاقي هو الحرية الإنسانية لا الحرية

---

(١) جيمس كولينز (الله في الفلسفة الحديثة) ص ٢٢٦:٢٢٥.

الإلهية فالله يمنحنا هذه الحرية ليضع في أيدينا مسئولية إصلاح أنفسنا ومسئولية حماقتنا وسيئاتنا أيضًا"[١].

أما آراء روسو الاجتماعية فقد بلغت الغاية من الخطورة فقد نادى بالعودة إلى الإنسان الطبيعي واعتبر أن تقدم العلوم والآداب مفسد لهذا الإنسان "أيتها الفضيلة! أنت العلم السامي للنفوس الساذجة! أهنالك حاجة لكل هذا العناء وهذه الأدوات لكي نعرفك؟ أليست مبادئك مطبوعة في جميع القلوب؟ أوليس يكفي لتعلم قوانينك أن نخلو إلى أنفسنا ونستمع إلى صوت الضمير في صمت الأهواء؟ تلك هي الفلسفة الحقة فلنتعلم أن نقنع بها" وهذا الحديث يمثل مقدمة لفلسفة (كانط) الأخلاقية ويعد بعيدًا أيضًا عن استلهام الرؤية المسيحية (وإن كان روسو يبدو حريصًا على عدم إغضاب الكنيسة مقارنة بفولتير مثلا) فهو يدعو إلى دين طبيعي مستند على الحساسية الأخلاقية ومضاد للنظام الاجتماعي القائم على الظلم والذي كرّست الكنيسة مظالمه.

ولقد أسهم الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو في الفكر التنويري بفكرته عن العقد الاجتماعي فعلى الرغم من أن روسو كان يعاني اضطرابًا صحيًا ونفسيًا جعله أقرب في أول الأمر إلى النزوع الفوضوي وينادى بالعودة إلى الطبيعة إلا أنه اضطر إلى استبدال حالة الطبيعة بحالة الحضارة. وإذا كان الإنسان في حالة الطبيعة لا يطيع أحدًا فإنه لزامًا عليه في حالة الحضارة أن يطيع أوامر يعرف أنها لم تنبع من ذاته مباشرة إنما أملتها إرادة شارك فيها هو وغيره حتى غدت (إرادة عامة) صنعها العقد الاجتماعي "والعقد الاجتماعي عند روسو هو ذلك الذي يحذو حذو نمط هوبز حيث يدخل كل عضو من أعضاء المجتمع طرفًا في العقد مع كل إنسان آخر. غير أن الجماعة الناتجة عن هذا التعاقد لا تحول الحكومة إلى ملكية مطلقة على نحو ما قال هوبز بل تعامل كل سلطة من السلطات الحاكمة باعتبارها مجرد وكيل يمكن عزله كلما ارتأت الإرادة العامة أن هذا العزل هو الأسلوب الأمثل"[٢].

وهكذا عمل روسو على تسويغ فكرة الديمقراطية وهي الفكرة التي ظلت مستهجنة على امتداد قرون من الفلاسفة منذ عهد أفلاطون وأرسطو إلى روسو مرورًا بالفارابي وهوبز.

---

(١) المرجع السابق ص ٢٢٤: ٢٢٥.

(٢) كرين برينتون – تشكيل العقل الحديث: ص ١٤٣.

ديدرو

من بين الأصوات الصاخبة لرجال التنوير الفرنسيين يعد ديدرو (١٧١٣ – ١٧٦٨) الفيلسوف الأكثر أصالة من بينهم فهو يكاد يناظر الفيلسوف الإنجليزي ديفيد هيوم في جمعه بين مختلف العلوم الطبيعية واللاهوتية والإنسانية وعلى الرغم من ذلك فإن ول ديورانت يصفه بأنه "كاد يكون في كل مجال تقريبًا أكثر المفكرين أصالة في زمانه"(١)، ومع ذلك فإنه لم يحقق الشهرة التي تنبغي له كما توقع صديقه المقرّب الفيلسوف جريم.

كان ديدرو يعد لأن يكون كاهنًا والتحق بمدرسة يسوعية من سن الثامنة حتى الخامسة عشرة، وارتدى بالفعل زي الكاهن في الخامسة عشرة ثم التحق بكلية (لويس الأكبر) اليسوعية بباريس عام ١٧٢٩ وحصل منها على درجة الأستاذية عام ١٧٣٢ ولكنه اكتشف أن باريس عبارة عن مولخير أكثر منها كنائس فخلع عباءته وانصرف إلى التدريب عند أحد المحامين وسرعان ما نبذ القانون وقضى عشر سنين ينتقل من مهنة إلى مهنة ثم عمل بالترجمة وإعطاء الدروس الخصوصية وظل عمرًا طويلاً يعاني آلام الفقر ومع ذلك فقد تابع دراساته في الرياضيات واللغات (اللاتينية – اليونانية – الإنجليزية – الإيطالية) والبيولوجيا والفسيولوجيا والطب والتشريح والكيمياء والفيزياء.

وفي سنة ١٧٤٦ أصدر ديدرو كتابه (أفكار فلسفية) دون أن يذكر اسمه وتساءل فيه: "هل ثمة شيء أشد حمقًا وسخفًا من أن يُجعل إلهًا يموت على الصليب ليهدئ من غضب الله على رجل وامرأة ماتا منذ أربعة آلاف سنة ثم – كما يقول بعض رجال اللاهوت – " إذا لعنت وعذبت ألف نفس مقابل خلاص نفس واحدة أليس الشيطان هو الرابح في هذه القضية دون أن يسلم الرب ابنه إلى الموت"(٢).

وفي عام ١٧٤٩ نشر كتابه (رسالة عن العميان لخدمة المبصرين) ذهب فيه إلى أن أفكارنا عن الصواب والخطأ ليست مستمدة من الله بل من خبرتنا الحسية وأراد ديدرو "أن يستبدل بالآلة النيوتنية الجهاز العضوي الحساس الخالق لذاته بوصفه الاستعارة

---

(١) ول ديورانت – قصة الحضارة: مج ١٩ ج ٢ ص ٣٢.

(٢) المرجع السابق ص ٣٠.

المسيطرة في تفسير الكون وأدى به هذا التحيز البيولوجي إلى إنكاره كل أساس علمي للاستدلال التجريبي على الله"[1]. ولقد ظل ديدرو متردذًا بين الربوبية والإلحاد الكامـل إلى اللحظة الأخيرة وكان يصرخ: "أكاد أجن من كوني مقتنعًا بفلسفة شيطانية لا يملك عقلي إلا تصديقها ولا يملك قلبي إلا رفضها"[2].

وكان أهم أعماله إخراجه لموسوعة التنوير التي سنتوقف عندها بعـض الشـيء. وبالرغم من قدرات ديدرو العلمية والفكرية الكبيرة فإنه لم يضف شيئًا ذا قيمة كبيرة – من الناحية الفلسفية البحتة – لما قاله لوك، لكنه من خلال عمله في الموسوعة استطاع نشر الفكر المادي لأكبر مدى ممكن في أوروبا.

(١) المرجع السابق ص ٢٢٢.

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة.

هلفشيوس

هلفشيوس (١٧١٥ – ١٧٧١) هو ابن طبيب الملك ولقد عمل مثله بالطب لكنه عمل أكثر كملتزم بمجمع الضرائب فغدا أحد الأثرياء المعروفين الذين يستضيفون في بيوتهم رجال الفكر والفلسفة وفي ١٧٥١ قرر التفرغ لتأليف كتاب هام وحاول في حفلات العشاء أن يوجه المناقشة إلى الموضوعات التي فكر في أن يكتب فيها ويثير النقد لأفكاره ويصغى لما يقال من هذا النقد حتى أخرج كتابه (الذكاء) عام ١٧٥٨ فاتهم البابا الكتاب بأنه مخز فاسق لا يلتزم قواعد الدين وأحرق الكتاب علنًا بأمر من البرلمان وعلى الرغم من ذلك ظهرت من الكتاب عشرون طبعة في ستة أشهر ثم أخرج بعد ذلك كتابه (عن الإنسان).

أما فلسفته فإنه "مثل كل الفلاسفة تقريبًا يبدأ بلوك كما يقول ديورانت " فكل الأفكار تستمد من الخبرة. أما ما اختص به فهو ذهابه إلى أن كل الناس لديهم استعداد متساو للفهم والحكم عند مولدهم وليس هناك تفوق فطري أو طبيعي في الذهن وحتى العبقرية نفسها نتاج البيئة أي الخبرة إضافة إلى الظروف (وهذا الكلام ينقد مفاهيم النبالة والأرستقراطية ورفضه أيضًا فولتير وديدرو فلسفيًا على أساس أن الذكاء وراثي.

وبوجه عام فإن فولتير يصف الأفكار الفلسفية لهلفشيوس بأنها عجة بيض. ولكن الكلام الأكثر إثارة هو هجومه على المسيحية في صورة الكنيسة مثل قوله "إن رغبة رجال الدين في كل العصور انصرفت إلى القوة والنفوذ والثراء. وبأية وسيلة يمكن إشباع هذه الرغبة؟ ببيع الرجاء في التعليم والخوف من الجحيم. إن الكهنة وهم تجار جملة في هذه السلع كانوا يحسون ويدركون أن هذا البيع سيكون مؤكدًا رابحًا..وتتوقف قوة الكاهن وسلطانه على الخرافات، وعلى تصديق الناس في غباء وحمق لهم وليس لتعليمهم قيمة لديه. وكلما قلت المعرفة عندهم ازدادوا امتثالاً لأوامره[1].

وفي دعوته إلى التسامح استثنى الكاثوليكية (وهي ديانة الفرنسيين) من التعامل معها

---

(١) المرجع السابق ص ١١٨.

بهذه الدعوة حيث يقول: "هناك سبب واحد يمكن أن يكون فيه التسامح ضارًا بالشـعب حيث يكون التسامح مع عقيدة تتسم بالتعصب مثل الكاثوليكية. فإن مثل هذه العقيدة التي تصبح أقوى ما تكون في دولة تسفك دائمًا دماء حماتها الأغبياء"[١].

ليس هذا فقط بل هناك إشارات واضحة لتفضيله الإسلام على المسيحية كديانة حيث يقول في أحد المواضع:" أليس الأتراك ودينهم دين جهاد وحرب أكثر تسامحًا منا؟إننـا نشهد الكنائس في القسطنطينية ولكنا لا نرى مساجد في باريس"[٢].

ويقول في موضع آخر: "في أية فترة أصبحت القسطنطينية وكر الرذائل؟ في نفس اللحظة التي قامت فيها المسيحية هناك"[٣].

---

(١) المرجع السابق ص ١١٨.

(٢) المرجع السابق ص ١١٨.

(٣) المرجع السابق ص ١١٩.

الموسوعة

ظهر المجلد الأول من الموسوعة عام ١٧٥١ برئاسة تحرير ديدرو نظرًا لتطرقه إلى مختلف العلوم واسند قسم الرياضيات إلى دالمبير وشارك فيها فولتير وروسو وترجو، ولم يكن المجلد الأول ضد الدين بشكل سافر لكن محرريه كتبوا بتهكم صريح: "سعيد هذا الشعب الذي تطالبه ديانته ألا يؤمن إلا بالأشياء الحقيقية المقدسة السامية الرفيعة الشأن وألا يقتدي إلا بصالح الأعمال ومثل هذه الديانة هي ديانتنا وهي التي فيها لا يتبع الفيلسوف إلا عقله حتى يصل إلى منبحنا"[1]. وعلى هذا المنوال كتبوا الكثير من المقالات. وعندما كتب دالمبير (الذي خرج عن تخصصه في الرياضيات) مقالا صوّر فيه رجال الدين الكلفنيين بأنهم يرفضون ألوهية المسيح بعدها بقليل بذلت محاولة لقتل الملك، فأحيى الملك قانونًا قديمًا يعاقب بالإعدام مؤلفي وناشري وبائعي الكتب التي تهاجم الديانة فقطع دالمبير علاقته بالموسوعة وتبعه فولتير ونصح ديدرو بالتخلي عنها بعد أن نشر هلفشيوس الذي أشيع أنه تربطه بديدرو علاقات وثيقة كتابه (أسس الروح).

وقد أثار المزيد من الاحتجاجات على الموسوعيين بوجه عام صدور منشور من مجلس الدولة في ١٧٥٩ أمر بتحريم الموسوعة تحريمًا تامًا. وفي عام ١٧٦٢عرضت كترين قيصرة روسيا أن تستكمل الموسوعة لديها وجاء أيضًا مثل هذا العرض من فردريك الأكبر عن طريق فولتير وربما استحثت هذه الاقتراحات الرجال الرسميين في فرنسا الموافقة على استكمال الموسوعة فتم الانتهاء من الثلاثين مجلدًا في ١٧٨٠.

وكل أفكار الموسوعة تقريبًا لم تعد ذات قيمة بالنسبة للأفكار الفلسفية الثورية التي تلتها والتي كانت هي بمثابة مقدمة لها، ولم تؤيد الموسوعة الإلحاد وإنما الربوبية (الإيمان بالله دون الإيمان بالدين) ولم تهاجم المسيحية إلا في صورة الهجوم على الديانات الوثنية. وبصفة عامة اتخذت الحرب ضد العقيدة القديمة شكل الثناء على المعتقدات الجديدة في العلوم والفلسفة ومناهجها. وكان الفلاسفة يحلمون بإجلال العلوم

---

(١) ول ديورانت مج ١٩ ج٢ ص ٤٦: ٤٧.

محل الدين والفلاسفة محل الكهنة على الأقل بين الطبقات المتعلمة ولكن المادية التي تدافع عنها الموسوعة هي التي بترت أهم أجزائها، فلقد جن جنون ديدرو عندما اكتشف أن عمليات جراحية كثيرة أجراها الناشر في أجزاء مختلفة من المجلدات لإنقاذ الموسوعة، ومن ثم إنقاذ نفسه من الإفلاس ومع كل ما سبق فإن ول ديورانت يصف الموسوعة بقوله:" الآن وقد ظهر إنجيل العقل ضد الأساطير وإنجيل المعرفة ضد العقيدة والتعاليم الدينية وإنجيل التقدم عن طريق التعليم ضد التأمل أو التفكير القديم في الموت، فكأنما هبت هذه كلها على أوروبا مثل ريح محملة بلقاح جديد تبدد كل التقاليد وتنير الفكر وتوقظه وتدعو آخر الأمر إلى الثورة"[1].

---

(١) المرجع السابق ص ٦٤.

تأثير التنويريين في الثورتين الأمريكية والفرنسية

يذهب ول ديورانت إلى أن الفلسفة اتفقت مع الدبلوماسية في المساندة الفرنسية للثورة الأمريكية "فمؤلفات فولتير وروسو وديدرو ورينال وعشرات غيرهم أعدت الذهن الفرنسي لمناصرة تحرير المستعمرات كما ناصر التحرير الفكري. وكان الكثيرون من الزعماء الأمريكيين – كواشنطن وفرانكلين وجيفرسون – أبناء التنوير الفرنسي ومن ثم فحين قَدِمَ سيلاس دين إلى فرنسا (مارس ١٧٧٦) ملتمسًا قرضًا للمستعمرات الثائرة كان الرأي العام الفرنسي شديد التعاطف معه"[١].

ومن الصعب القول بأن الشخص العادي الذي كان يعمل بالمستعمرات كان يتبع الحركة التنويرية الأوروبية ومع ذلك فقد توافرت للأسرة الميسورة الحال نسبيًا كل من الموارد والوقت اللازمين للمشاركة في التنوير الأوروبي.

"ولقد كون العديدِ من الصفوة التي تبنت الأراء التنويرية رؤية غير تقليدية للدين فالدين نفسه كان يجري تحليله بطريقة عقلانية"[٢]. وإذا كان رجال الثورة الأمريكية استعاروا من مونتسكيو نظرية الفصل بين السلطات فإن جيفرسون قد استعار الكثير من جون لوك حين كتب نظريته السياسية التي جاءت في الفقرة الثانية من دستور الثورة.

أما بالنسبة للثورة الفرنسية فإن الواقع التاريخي يؤكد أن جميع الفلاسفة المرموقين كانوا معارضين للثورة على حكومات أوروبا القائمة آنذاك ويذكر ول ديورانت "أن منهم من وضعوا إيمانهم في الملوك لأنهم أكثر أدوات الإصلاح عملية واحتفظ فولتير وديدرو وجريم بعلاقات صداقة إن لم يكن إعجاب شديد بواحد أو آخر من أشد الحكام المعاصرين استبدادًا (فردريك الثاني – كاترين الثانية – جوستاف الثالث)"[٣].

ومع ذلك فإنه يمكن القول إنهم قدموا التمهيد الطبيعي للثورة بتوفير الإعداد الأيديولوجي لها وقد يكون الخلاف كبيرًا حول العامل الأساسي للثورة هل هو العامل

---

(١) ول ديورانت قصة الحضارة مج ٢٢ ص ٣٩.

(٢) الدين والسياسة في الولايات المتحدة " ج١ ص ٦٠.

(٣) ول ديورانت قصة الحضارة مج ٢٢ ص ٣٨٨.

السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي ومع ذلك يظل الوقود الدافع لهذا الانقلاب الرهيب الذي حدث في فرنسا هو الرغبة في التخلص من كل الميراث الكهنوتي الرهيب المتحالف مع الملوك والإقطاع والطبقات الأرستقراطية وقد ذهب توكفيل إلى أن "سوء السمعة العام الذي انحدر إليه الإيمان الديني كله في نهاية القرن الثامن عشر كان له ولا ريب أعظم الأثر في سير الثورة برمته"[1].

(١) ول ديورانت قصة الحضارة مج ٢٢ ص ٣٨٩.

التنوير والربوبية

من المعروف أن معظم التنويرين (الفرنسيين منهم على وجه الخصوص) كانوا ربوبيين أي أنهم يؤمنون بإله ما ولا يؤمنون بأي دين. ويمكن تلخيص المذهب الربوبي في التالي:

- يؤمن الربوبيون بمعبود (إله) هو خالق الكون.
- يطلق على هذا المعبود أحيانًا الرب ولكن في كثير من الأحوال يشار إليه بألفاظ مثل "الخالق" أو "رب الطبيعة" أو "حاكم الكون" أو "مبدع الوجود" أو "الفنان العظيم".
- تتجاوز طبيعة هذا المعبود قدرة البشر على الإدراك ولكنه لا يتدخل في شئون البشر وإنما يحكم العالم من خلال القوانين التي وضعها في الطبيعة (نظرية الساعة لفولتير)[1].

"لقد زعم الربوبيون بوجود نور العقل داخل جميع البشر وهذا النور يمكنهم من إدراك جميع الحقائق الدينية الضرورية دون أن يكونوا في حاجة إلى دعم من وحي أو إلهام"[2].

ولا تكاد تخالف الربوبية الماسونية في الاعتقاد ولكن الأخيرة تزيد عليها فيما أبدعته من طقوس ونظرًا للسرية الشديدة لتلك الطقوس فإن المؤرخين يجدون صعوبة شديدة في التفرقة بين من ينتمون لكل منهما.

علاقة التنوير بالماسونية:

يكاد يكون ارتباط التنوير بالماسونية في شبه المؤكد نظرًا لكثرة العلاقات التي تذكرها الدراسات بين التنويريين والمحافل الماسونية.

ولكن السؤال الذي يسبق هذا هو: ما هي الماسونية أصلاً؟[3].

يذهب نورمان ماكنزي في الكتاب الذي قام بتحريره (الجمعيات السرية) إلى أن هناك أكثر من تسعة نظريات تتحدث عن أصل الماسونية منها:

---

(١) راجع مايكل كوريت وجوليا ميتشل كوريت الدين والسياسة في الولايات المتحدة: ج١ ص ٧١.

(٢) أسترو مبرج – تاريخ الفكر الأوروبي الحديث: ص ١٨٢.

(٣) في معرفة الماسونية راجع بتفصيل أكثر باب الماسونية في الكتاب.

- إنها نتاج فرسان الهيكل بعد قمع هذه الجماعة عام ١٣١٢ م.
- إنها جلبت مع الصليبيين العائدين إلى أوروبا.
- إنها ترجع إلى بناة الأحجار في العصور الوسطى.
- إنها تعود إلى هيكل سليمان[١].

ويرجح مرفين جونز فما في دراسته المنشورة بنفس الكتاب السابق أن الماسونية بدأت مع عمال البناء المتنقلين في القرن الرابع عشر ومن هنا كان إطلاق لقب البنائين الأحرار على الماسونيين وهو نفس الأمر الذي يذهب إليه عبد الوهاب المسيري تقريبًا في موسوعته عن الصهيونية[٢]. ولكن الماسونية الحديثة أو التأملية انطلقت من انجلترا في القرن التاسع عشر وأنها نسبت نفسها إلى بناة هيكل سليمان ودعوا إلى التسامح مع الأديان وأنه من الممكن للماسوني أن يؤمن بأي ديانة لكن من غير المسموح له أن يكون ملحدًا وأنها امتازت بالكثير من الطقوس السرية.

أما عن علاقة التنويريين بالماسونية فيذكر مرفين جونز أن "ديدرو كان قوميًا في نظرته الفلسفية ومتطرفًا في السياسة والموقف من الدين وكان أيضًا ماسونيًاهو وعدد ممن كانوا سيقومون بالعمل في موسوعة التنوير (رغم أن هذه الحقيقة موضع شك في حالات عدة) وكتب ديدرو نفسه أقسامًا كبيرة من الموسوعة. وشارك بأقسام أخرى أناس كانوا يسمون فلاسفة التنوير أمثال فولتير وروسو ومونتسيكو ودولباش ودالمبير وكانت الموسوعة مثلها مثل الماسونية تعبيرًا عن الإنسانية الجديدة والكونية والعقلانية"[٣].

وهذا الذي قرره فونز بقدر من الشك يؤكده ول ديورانت إلى درجة أنه يذكر عن فولتير في آخر حياته "في ٧ أبريل عام ١٧٧٨ م أخذ فولتير إلى محفل " الأخوات التسع " الماسوني فقبل عضوًا دون أن يلزم باجتياز المراحل التمهيدية المألوفة. وكلل رأسه بإكليل من الورود وألقى رئيس المحفل خطابًا قال فيه: "إننا نقسم بأن نساعد إخوتنا ولكنك كنت المؤسس لمستعمرة كاملة تعبدك وتفيض بإحسانك... لقد كنت أيها الأخ المحبوب جدًا ماسونيًا قبل أن تنال الرتبة، وقد حققت التزامات عضو الماسونية

(١) الجمعيات السرية ص ٢٢.
(٢) راجع موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: مج ٥ ص ٤٦٥.
(٣) الجمعيات السرية: ص ١٦٤.

قبل أن تتعهد بالوفاء بها"[1].

ويذكر جونز عن التنويريين الأمريكيين "أن بنيامين فرانكلين الذي تبنت جمعيته الفلسفية النظرة العقلانية أصبح ماسونيًا عام ١٧٣١ وسرعان ما صار رئيسًا .أعظم لدولة بنسلفانيا. ومن بين الشخصيات الأمريكية الماسونية الشهيرة في تلك الفترة جورج واشنطون (الذي كان رئيس ميثاق محفل الإسكندرية) والجرندرهميلتون وأبطال ثوريون من أمثال بول ريفير والأميرالاي جون بول جونز"[2].

وعلى الرغم من كوني من الأشخاص الذين يطرحون الفكر التآمري جانبًا عند القيام بأي من الدراسات إلا أنه من الملحوظات التي تفرض نفسها هنا وتثير علامات استفهام شديدة الضخامة أن الماسونية متهمة عادة بانتمائها لجمعيات يهودية شديدة السرية في نفس الوقت فإن الفلاسفة التنويريين الذين مهدوا للثورة الفرنسية والساسة التنويريين الذين قادوا الثورة الأمريكية كانوا من الماسون أو متهمين بذلك فإذا وضعت هذا بجانب ما تقرره بروتوكولات حكماء صهيون من أن الجمعيات السرية اليهودية هي التي عملت في الخفاء على قيام الثورتين. فألا يثير كل ذلك علامات استفهام كبيرة؟؟؟.

وإذا كنا نطرح الفكر التآمري جانبًا عند القيام بالبحث فإن نفي ذلك الفكر لا يمثل لنا أيضًا هدفًا محوريًا نبتغيه وقد يكون ذلك تحديدًا ما نستشعره عند المرجع الكبير الدكتور عبد الوهاب المسيري في موسوعته الشهيرة عند تعرضه لمثل هذه المواضيع. وعلى الرغم من اجتهاده الكبير في دفع الروابط التآمرية بين اليهود والماسونية التي أقر بصلات التنوريين الربوبيين الوثيقة بها اضطر المسيري إلى أن يقر بالكلام التالي:

"ورغم أن هذا هو رأينا إلا أننا نود أن ننبه إلى أن نموذجنا التفسيري يترك قدرًا لا يستهان به من الحوادث والوقائع دون تفسيره. فعلى سبيل المثال من المعروف أن عددًا كبيرًا من رؤساء الجمهورية في الولايات المتحدة (ومنهم جورج واشنطن) كانوا من الماسونيين. كما لوحظ أن عددًا كبيرًا من قادة الثورة الفرنسية كانوا أيضًا من الماسونيين. والواقع أن هناك شخصيات مهمة في كثير من الحكومات الغربية (في المعسكر الرأسمالي) أو الحكومات الشرقية (في المعسكر الاشتراكي) كانوا أعضاء في المحافل الماسونية ولكن عضويتها تظل طي الكتمان. كما أن بعض الجرائم تشير إلى

(١) قصة الحضارة: مج ٢٢ ص ٣٥٧: ٣٥٨.

(٢) الجمعيات السرية: ص ١٦٥.

وجود شبكة ماسونية، ولكن الوصول إلى الحقائق مازال في حاجة إلى المزيد من البحث الذكي والموضوعي (ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن نوادي الروتاري والليونز، التي يثار حولها لغط شديد في مصر وغيرها من بلاد العالم الإسلامي دون أن تكون هناك شواهد متعينة تشكل أساسًا لمثل هذا اللغط[1].

إن غاية ما نستهدفه من الكلام السابق أن هناك الكثير من علامات الاستفهام التي تدفعنا إلى عدم التعامل مع ما يسمون بدعاة التنوير كدعاة فكر مجرد، يعزز ذلك الموقف أن أيا من التنويريين الفرنسيين الكبار لم يكن من الثقل الفكري بما يدفع أفكاره ليس فقط إلى درجه الانتشار الكبير في فرنسا (التي قد يؤهلهم لها احترافهم لمهنة الأدب) ولكن لاستمرارها وانتقالها إلى أقاليم أخرى في الوقت الذي يتم فيه تجاهل الناتج الفلسفي لفيلسوف كبير بوزن الفيلسوف الألماني كانط الذي عاصر تلك المرحلة وكان متناقضًا إلى حد كبير لفكر التنويريين ولا تتوقف علامات الاستفهام عند مدى صحة اتهامات علاقة هؤلاء بجماعات سرية يهودية أو تحريك الأخيرين لهم في الخفاء ولكن أيضًا يجب الحديث عن الصيغة التوفيقية لهذه الأفكار التنويرية التي تستجيب لمتطلبات تستر التمرد الإلحادي اللاديني بوجه عام في الواقع الاجتماعي المحاط به حيث نلاحظ طردية العلاقة بين مدى تمرد ذلك الواقع وشدة الحاجة إلى تلك الأفكار. والحد الأدنى الذي نستطيع الجزم به أن هناك شبكة من المصالح الدنيوية الفعلية تربط بين دعاة هذه الأفكار وتتجاوز بشكل كبير الغايات الفكرية التي يدعونها.

---

(١) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: مج ٥ ص ٤٦٥.

هل هناك منظومة للفكر الاستناري؟

والآن هل هناك شيء يسمى الفكر الاستناري؟

إن مشكلة الفكر الغربي هي إضفاء سمات عامة تكرّس توكيدها في مرحلة فكرية تاريخية لاحقة على مراحل فكرية تاريخية سابقة لها. وإن كان هذا لا يحدث مثلا بالنسبة لمؤرخي الفلسفة فجيمس كولينز في كتابه (الله في الفلسفة الحديثة) يتحدث عن التنوير هذا تحت عنوان (ساحة قتال حول الإله) وبريترلندرسل في كتابه (حكمة الغرب) لا ينظر إلى أغلب فلاسفة التنوير ومن بينهم فولتير على أنهم فلاسفة أصلا ويتعرض للوك بقدر من الاستهتار حيث لا يرقى به إلى درجة الفلاسفة الكبار من أمثال ديكارت وسبينوزا وكانط وهيوم الذين قدموا للفكر الفلسفي الشيء الكثير بل إنه ينظر إلى لوك على أنه أقرب إلى الهواة، وباستثناء لوك وهيوم أيضًا لا يحظى هؤلاء الفلاسفة بأي ذكر لدى ريتشارد شاخت في كتابه (أعلام الفكر الحديث).

لكن المسألة تختلف كثيرًا عند سيسيولوجي الفلسفة لأن علماء الاجتماع عادة ما يحاولون استخلاص معالم عامة لمراحل فكرية محددة قد تأتي بقدر من التعسف كما هو حادث في حالتنا هذه فبريتون في كتابه (تشكيل العقل الحديث) يحاول إصباغ منظومة متكاملة على النتاجات الفلسفية لعصر التنوير تتضمن موقفًا انقلابيًا على ما قبلها وتعطى نظرة جديدة للكون. وألان تورين في كتابه (نقد الحداثة) والذي هو في الحقيقة دفاع حار مشروط ببعض التعديلات عن الحداثة يذهب إلى نفس الموقف تقريبًا رابطًا بينها وبين عصر التنوير.

وبالرغم من أن الدكتور عبد الوهاب المسيري في كتابه (العلمانية الجزئية والشاملة) يتحدث عن تناقضات عصر التنوير ولكن يبدو حديثه وكأنه يتناول منظومة فكرية واحدة. أما ول ديورانت فإنه يظل يرصد نتاجات هؤلاء هنا وهناك مركزًا بوجه خاص على تأثير فكرهم في تراجع المسيحية في أوروبا وقد يفسر هذا انبهاره وحماسه لفولتير بالذات.

وما نراه هو أن الرابط الأساسي - إن لم يكن الوحيد بين فكر التنويريين - هو انقلابهم على المسيحية ورغبتهم في التخلص منها والتطلع إلى رؤية جديدة لا تصطدم

مع عقل الإنسان ولا تكبت حريته في التفكير أما بعد ذلك فلكل مذهبه ورأيه وإن كانت هذه الثورة على الروحانية المسيحية قد حدت بأغلبهم إلى الانحياز إلى المذهب المادي على تفاوت فيما بينهم في هذا الانحياز، فإن مسألة مثل الإيمان بالله تراوحت بين الإنكار المتواري لدى لوك والشك عند هيوم والربوبية عند فولتير والتأرجح بين الربوبية والإلحاد عند ديدرو والإيمان التام عند جان جاك روسو. أما الموقف من السلطة فتراوح بين تأييد السلطة المطلقة عند هوبز إلى السلطة المقيدة بالبرلمان لدى لوك إلى نظرية المستبد العادل عند فردريك الأكبر (وقريب من ذلك عند فولتير) إلى الديمقراطية شبه المباشرة عند جان جاك روسو ولو نظرت إلى الكثير من التطلعات التي كانوا ينظرون إليها من حيث إيجاد رؤى بديلة ستجد أن الكثير منها يتفق مع الإسلام بل إنني قد أوردت فيما سبق من آرائهم بعض الإشارات والتلميحات إلى ذلك.

فإذا أخذنا في الاعتبار المعرفة شبه المعدومة بالإسلام في هذا العصر بل المعكوسة والمشوهة تمامًا والمحاذير والمخاطر غير القابلة للتهاون معها من قبل السلطات من حيث الاقتراب مجرد الاقتراب من الإسلام لقلنا أنه ربما لو أتيح لهؤلاء الفلاسفة التعرف بجد على الإسلام في ظل ظروف رشيدة لكانت النتائج مبهرة ولتغيرت مسيرة التاريخ تغيرًا كبيرًا.

ولكن الشيء الذي تبقى من عصر التنوير هذا هو ذلك الفكر الغالب على الأوروبيين الآن والذي تكرست مصداقيته في المتغيرات السياسية والاقتصادية التي تلت ذلك العصر وأقصد بذلك تلك النظرة الأداتية في التعامل مع الإنسان والطبيعة بشكل مادي تام لا يؤمن بأي دين.

التنويريون بين المسيحية والإسلام

أشرت من قبل إلى أن التنويريين في الغرب كانوا محقين في ثورتهم على الكنيسة والمسيحية الثالوثية بالأصالة وكذلك في حاجاتهم إلى رؤية جديدة للكون والإنسان وكان يبدو أن لديهم إحدى سبيلين إلى ذلك إما اختيار التعرض للقتل باللجوء إلى الإسلام - حيث كانت تلك مسألة غير قابلة للنقاش لأنها تمثل التحول إلى معسكر العدو التركي المهدد للغرب على الدوام في ذلك الوقت - وإما الاعتماد على الفكر العلماني المقتصر على العقل الذي نجم عنه كل ذلك الشطح والمبالغة. لأن الإنسان لا يحتاج فقط إلى التفكير الذكي لكي يصل إلى الحقيقة ولكن لابد أن يصاحب ذلك دائمًا البعد عن الهوى.

وما كان يؤرق الغربيون من ظلامية المسيحية الثالوثية كان الإسلام بريئًا منه تمامًا؛ فعقيدة الله الواحد الأحد لا تتناقض مع أي قانون رياضي في الوجود بل تستمد منها كل القوانين الرياضية منطقيتها في شروح يضيق عنها المجال هنا.

فالإسلام لا يرى الإنسان نزاعًا إلى الشر بطبيعته وإنما الإنسان يولد على الفطرة بمعنى الطبيعة الخيرة كما جاء في الحديث النبوي الشريف ليس هذا فقط بل إن إيمان الإنسان بالله أصل يولد به كما أشارت الآية الكريمة ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴾ (الأعراف:١٧٢).

والإسلام يجعل من حرية الإرادة محور الوجود ومناط التكليف فهي الأمانة التي ورد ذكرها في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَـٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ (الأحزاب:٧٢).

والزواج في الإسلام ليس قيد أبدي اضطراري وإنما هو مودة ورحمة فإذا انعدمت المودة والرحمة فقد الهدف منه وكان الطلاق حلا لرفع المشقة عن الجانبين، ومن ناحية أخرى فإن موقف الإسلام من الرهبنة واضح صريح كما جاء في الحديث النبوي "لا

رهبانية في الإسلام". كما أنه دعا الناس إلى الحياة الطيبة بل ورفع الشقاء عنهم ﴿ طه ۞ مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ ﴾ (طه:١-٢). والناس في الإسلام سواسية كأسنان المشط حيث يقول الله في كتابه العزيز: ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾ (الحجرات: من الآية١٣).

وهذا الخلاف بين موقفي المسيحية والإسلام من هذه القضايا هو ما يفسر الرواج السريع للأفكار التنويرية في الغرب المسيحي نظرًا لتلبيتها لحاجة المجتمع هناك واستجابتها لنوازعه وميوله بعكس الاستغراب والفتور الذي قوبلت بهما في المجتمعات الإسلامية (باستثناء جماعات المصالح) حيث يتم التساؤل: إلى ما يدعو هؤلاء؟! هل وقف الإسلام ضد العقل كي يدعون إلى العقل؟!. هل وقف الإسلام ضد العلم كي يدعون إلى العلم. أما عن الاستبداد فإن الإسلاميين هم الذين يقاسون ويلات الاستبداد من أقوام يتحالف معهم هؤلاء التنويريون.

بقت الدعوة إلى الإباحية والمجتمعات الإسلامية بعكس المجتمعات المسيحية في العصور الوسطى لا تحتاج إليها وإنما تسعى لاتقاء شرورها.

فإلام يدعو هؤلاء؟!!!

وما أريد قوله من كل ما سبق أن الإسلام يدعو إلى إخراج الناس من الظلمات إلى النور، ولكن التنوير الإسلامي تنوير شامل تنوير للروح والجسد، للدين والدنيا، لعالم الغيب والشهادة.

وحقًا فإن العقول المفكرة في أوروبا عانت كثيرًا من ظلمات المسيحية الثالوثية للدين والدنيا معًا. ولكن جهود أغلبهم أثمرت فقط في كشف الظلام عن متع الدنيا بينما مضوا في عماء تام بالنسبة لعالم الروح.

نقد العلمانية الجزئية والشاملة

للدكتور المسيري

يرتبط كاتب هذه السطور بعلاقة صداقة حميمة مع الدكتور عبد الوهاب المسيري ويدين له بالفضل في كثير من المواقف ويرى أن الناس سيحتاجون إلى قدر من السنين ليدركوا مدى الأهمية البالغة لأعماله العلمية والفلسفية ومدى ما يحمله من طاقة فكرية لها قدرة كبيرة على تقويض الكثير من الأسس الفلسفية للحضارة الغربية الراهنة وليعد مع قلة نادرة من المفكرين غيره قدرًا من التوازن بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي بعد غياب طويل انقطع فيه الفكر الإسلامي عن مواصلة السجال والصراع مع ذلك الفكر وقد كانت له الغلبة والصولة والمبادرة على امتداد قرون طويلة.

أقول هذا بداية حتى لا يحمل أحد النقد الموجه لفكر الرجل في هذه الدراسة على أي محمل شخصي أو ينسبه إلى الجهل بقيمة الرجل وأعماله. خصوصًا أن أغلب الخطوط العامة لهذه الدراسة قد تم ذكرها في محاضرة في صالون الدكتور المسيري نفسه وبحضرة عدد من الأخوة العاملين بالدعوة السلفية ولم يبد الدكتور نفسه استياءه مما جاء فيها من نقد. وإن كان قد قام بالنقد للنقد الذي تم وهو الأمر الذي وعدنا بحدوثه على صفحات مجلتنا (البيان) في عدد تالي لانتهاء الدراسة.

الكتاب الأزمة:

أثار الدكتور المسيري كثيرًا من الجدل بين أوساط الإسلاميين من خلال ما جاء في موسوعته (اليهود واليهودية والصهيونية) فعلى الرغم من شبه الاتفاق بينهم على أن العمل في عمومه قد جاء مناهضًا لدولة إسرائيل والحركة الصهيونية إلا أن الكثير من مقولاته قد جاءت ليس على النقيض من المسلمات الشائعة بهذا الشأن بالنسبة للإسلاميين فقط ولكن بالنسبة للفكر العالمي بوجه عام.

أما الكتاب الذي بين أيدينا (العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة) فقد أثار أزمة فعلية بين أوساط الإسلاميين وأزعم أنه قد قوبل من أغلبهم بالرفض وقبل أن أقوم بالنقد الفعلي للمقولات التي جاءت في هذا الكتاب وترددت في مشروعه الفكري بوجه عام أحب أن أوجه الانتباه إلى الظروف العالمية التي صدر الكتاب في أثناءها وخطورة قضية تحديد الموقف من العلمانية والتي تمثل من وجهة نظرنا الحد الحاسم بين إما (معنا) أو (ضدنا) والتي باتت سيفًا مسلطًا على رقاب الجميع.

معضلة تعريف العلمانية:

لا أريد الخوض في كثير من الإشكاليات المتعلقة بتعريف العلمانيـة والتـي تقـدم الحديث عنها ولكني أنبه فقط إلى أن لفظ العلمانية ذاته هو لفظ قـديم قِـدم الحضـارة الغربية ذاتها وإن كنت قد سردت فيما سبق بعض كتابات فلاسفة الغرب أنفسهم التـي تشير إلى ارتباط العلمانيين - كواقع فكري - بالحضارة الإغريقية القديمـة وإن تكـن تجلياتها الواقعية الأكثر بروزًا قد ارتبطت بعصر النهضة نظرًا لتناقضها الحاسم مـع السيادة المطلقة للفكر الكهنوتي المسيحي على العقل الغربي في العصور الوسطى، بينما لم تقارب الوثنية الإغريقية القديمة هذه الدرجة من السيادة على هذا العقل وإن شـاعت في المعتقدات الشعبية، ومن ثم كان تعايش الفكر العلماني معها أكثر قبولاً.

وعلى الرغم من ارتباط تعريف العلمانية بالرؤى الأيديولوجية والسياسية المرادة منه إلا أن التماس ذلك لدى الفلاسفة الغربيين العرب الذين تحتجب رؤاهم الحقيقية للأمور تحت ستُر كثيفة من المحظورات الأيدلوجية والأغراض السياسية والمصالح الخاصة.

وأهم تلك السمات التي يمكن التماسها عن العلمانية لدى الفلاسفة والمفكرين الغربيين هي ارتباطها بالاعتماد على العقل والاستقلال التام عن المقـدس (الـوحي) والحريـة الكاملة في التفكير وهي سمات تنطبق على الكثير من فلاسفة الإغريق ومن ثم كان ذلك الربط الذي يشير إليه الفلاسفة والمفكرون الغربيون بين العلمانية وبين الفكر الذي كان سائدًا لدى فلاسفة الإغريق، وكما يقول بريتراندرسل: "فإن مجمع الآلهـة فـي جبـل الأولمب هو حشد صاخب من السادة الذين يعيشون حياة خشنة قاسية، والعقيدة الدينيـة كما تبدو في ملحمتي هوميروس تكاد تكون بلا فاعلية"[1].

ونحن نتحدث هنا عن التيار الأصيل في الفلسفة الإغريقية أي تيار الفلاسفة الـذين نشأوا في كنف قاعدة شعبية تدين بالاعتقاد في آلهة الأولمب الأمر الذي كان له تأثيره الكبير على موقف هؤلاء الفلاسفة المعادي لتلك الآلهة، وهو تيار الفلاسفة الأيـونيين والإيليين وأرسطو وأبيقور بعكس تيار ضئيل كان له تأثره الخاص بالصوفية الهنديـة والوثنية الفرعونية والذي يتمثل بشكل أساسي في الفيثاغوريين.

أما بالنسبة لفلاسفة العصر الحديث فإن اسبينوزا كان يرى "أن الكتب المقدسة ليست

---

(١) حكمة الغرب الجزء الأول.

مصادرًا للحقيقة النظرية وما الأديان الكبرى إلا أدوات للتنظيم الاجتماعي وللأخلاقية العملية أولا وقبل كل شيء[1].

ولم يعترف هوبز (١٥٨٨ -١٦٧٩) بأي مضمون نظري متميز للحقيقة الدينية التي نزل بها الوحي وجوهر الدين – على المستوى الشخصي – لا يقوم على إدراك أية حقائق بل على خوف الفرد من القوة المجهولة والمتوعدة التي ينطوي عليها الكون، ولم يعوّل لوك (١٦٣٢ – ١٧٠٤) على شيء غير الخبرة الحسية كمصدر للمعرفة وكان برهانه الأساسي على الإله هو حجة المراهن والذي يكاد يكون هو نفسه غير مقتنع به (أي رهان كون احتمال صدق الألوهية أكثر فائدة من احتمال عدم صدقها).

وهيوم (١٧١١ – ١٧٧٦) التجريبي المتشكك في كل شيء حتى تجريبيته فقد حدد الدين الحق بأنه فلسفته الخاصة عن الدين والتي ترجع ضرورة الاعتقاد في الله إلى الميل الذاتي في طبيعتها وليس إلى أي دليل آخر ودون أن يؤدي ذلك إلى أية عقائد دينية.

ولم ير فولتير (١٦٩٤ – ١٧٧٨) في البحث في كتب اللاهوتي المسيحي عمومًا سوى دوران في مستشفى للمجانين، والإله الذي اعتقد به إله معزول لا حول له ولا قوة بالنسبة لهذا العالم الذي خلقه وتركه مثلما صنع الساعاتي الساعة وتركها.

وإنك لتعجب أن تجد عقلا كجان جاك روسو يقيم اعتقاده في الله على الشعور الأخلاقي والعاطفة الباطنية ومع ذلك فقد كان يخالف تمامًا الميتافيزيقا المسيحية بل كان يفتقر إلى علم كبير بها.

وربما كان هذا أحد أهم أسباب ضمه إلى فلاسفة التنوير على الرغم من تناقضه الأساسي معهم في التعويل على العوامل الذاتية في التفكير.

أما كانط صاحب المنهج الترانسندالي في المعرفة (والذي يتعلق ببنية العقل نفسها والمعرفة القبلية) ففي بحثه عن (الدين داخل حدود العقل وحده (١٧٩٣) لم يعترف بوحي متميز عال عن الطبيعة ولم ير في العقائد المسيحية أكثر من رموز مؤثرة أو أساطير وجودية تعمل على تشجيع الفاعل الأخلاقي على التمسك بإخلاصه للمُثل الأخلاقية العليا.

ولم ير هيجل في المسيحية سوى حركة تاريخية أدت إليها التغيرات الاجتماعية

---

(١) جيمس كولينز – في الفلسفة الحديثة: ص ١١٠.

المتمثلة في الانتقال من مرحلة (المدينة – الدولة) اليونانية إلى الإمبراطورية الرومانية. فإذا كانت هذه هي الرؤية الفلسفية للوحي المقدس من منظور هؤلاء الفلاسفة الذين كانوا يعتقدون في الله أو لديهم شبهة اعتقاد في ذلك أو حتى أدعو ذلك. فما بالك بالنسبة للفلاسفة الذين كانوا لا يعتقدون في ذلك تمامًا مثل ديمقريطس وهرقليطس والسوفسطائيين في عصر الإغريق وديدرو ودولمباك وماركس ونيتشه في العصر الحديث. فهل كان الوحي يمثل لهم أي شيء كمصدر للمعرفة وهل أكون قد خالفت الواقع إذا قلت أن الذي يجمع بين هؤلاء جميعًا هو الاقتصار على العقل الإنساني وخبراته في إدراك العالم وتصريف شئون الحياة؟ سواء كانوا عقليين مثاليين أو ماديين تجريبيين؟ وذلك هو تحديدًا تعريفي للعلمانية.

المسيري وتعريف العلمانية:

في حديثه عن إشكالية تعريف العلمانية يذهب الدكتور المسيري إلى أن "الواقع الإنساني يتكون من بنيتين (أو مستويين) البنية الظاهرة والبنية الكامنة. وعادة ما تكون البنية الظاهرة تبديًا للكامنة. وأفضل أن أراهما دائرتين متداخلتين: الأولى صغيرة (ونشير إليها بالجزئية) والأخرى كبيرة (ونشير إليها بالكلية الشاملة) وهي تحيط بالأولى وتشملها. وهي بمنزلة الإطار الذي ينظمها. ويمكن القول بأن الأولى إن هي إلا مجرد إجراءات وأفعال تشكل تجليًا للثانية ولا يمكن فهمها حق الفهم إلا بالرجوع إلى الدائرة الأشمل لأن هذه الدائرة الأكبر هي البنية الكامنة والمرجعية النهائية"[1] ورغم أن هناك اضطراب في التصور بين الداخل والخارج ووضع البنية الكامنة والدائرة الشاملة في موقعي تناقض ولكني سأتجاوز ذلك لأربط بقوة على قول المسيري على فرض تمشينا معه في تصوراته ومحاولته تقسيم العلمانية إلى علمانيتين – أن الأولى ما هي إلا مجرد إجراءات وأفعال تشكل تجليًا للثانية. إذن على فرض ذلك فكلا العلمانيتين من حيث الجوهر شيء واحد ولكن إحداهما تتخذ شكلاً إجرائيًا يختفي وراءه المحتوى المعرفي والمرجعية النهائية الذي تمثله الأخرى.

يكمل المسيري كلامه فيقول: "في حالة العلمانية يشكل الفصل بين الدين من جهة وبين الدولة وسلوك الناس في بعض مجالات الحياة العامة من جهة أخرى الدائرة

---

(١) المسيري – العلمانية الجزئية والشاملة ج ١ ص ١٦.

الصغيرة للجزئية الإجرائية. وهي دائرة لا يمكن فهم ما يجري فيها إن نظرنا إليها (معزولة عما حولها) [أليست داخل الدائرة الشاملة فلماذا سننظر إليها معزولة إذن؟][1] إذ يلزم دائمًا أن نعود إلى الدائرة الشاملة الأكبر التي تشمل الأمور النهائية"[2] والسؤال هنا لماذا نعود إلى الدائرة الأكبر إذا كانت الدائرة الأصغر داخلها؟ الحقيقة أن المسيري قد بدأ العزل بالفعل ليصل إلى حل التقسيم المراوغ الذي يحاول به أن يرضي جميع الأطراف كما سنظهر فيما بعد بإذن الله ومن ثم فإن النتيجة المباشرة التي سيلحقها بهذا الكلام هي قوله:

"ويوجد في تصورنا علمانيتان لا علمانية واحدة، الأولى جزئية ونعني بها العلمانية باعتبارها فصل الدين عن الدولة والثانية شاملة ولا نعني فصل الدين عن الدولة وحسب، وإنما فصل كل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية لا عن الدولة وحسب وإنما عن الطبيعة وعن حياة الإنسان في جانبيها العام والخاص بحيث تنزع القداسة عن العالم ويتحول إلى مادة استعمالية يمكن توظيفها لصالح الأقوى"[3].

ألم تكن العلمانية الأولى هي مجرد إجراءات وأفعال تشكل تجليًا للثانية؟ فلماذا تم الفصل إذن؟ وكيف صرنا الآن بعد بضعة سطور في مواجهة علمانيتين سيتم قبول الأولى ورفض الثانية إسلاميًا.

وقبل أن نناقش هذا التكتيك السياسي المراوغ سننتقل إلى تعريف أكثر مباشرة في موضع آخر من الكتاب يقول عنه المسيري إنه تكتيك بحثي مقبول بسبب ارتفاع مقدرته التفسيرية (وسوف نتوقف كثيرًا عند مقدرته التفسيرية هذه).

يعرف المسيري ما ادعاه علمانيتين هكذا:

العلمانية الجزئية:

رؤية جزئية للواقع (برجماتية – إجرائية) لا تتعامل مع أبعاده الكلية والنهائية (المعرفية) ومن ثم لا تتسم بالشمول. وتذهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدين عن عالم السياسة وربما الاقتصاد، وهو ما يعبر عنه بعبارة "فصل الدين عن الدولة" ومثل

---

(١) ما بين المعكوفين كلام كاتب الدراسة.

(٢) المسيري – العلمانية الجزئية والشاملة: ج ١ ص ١٦ ونحو ذلك في (العلمانية تحت المجهر): ص ١٧.

(٣) المرجع السابق نفس الصفحة ونحو ذلك في موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: ج١.

هذه الرؤية الجزئية تلزم الصمت بشأن المجالات الأخرى من الحياة. كما أنها لا تنكر بالضرورة وجود مطلقات وكليات أخلاقية وإنسانية وربما دينية أو وجود ما ورائيات وميتافيزيقيات ولذا لا تتفرع عنها منظومات معرفية أو أخلاقية.

العلمانية الشاملة:

رؤية شاملة للعالم ذات بعد معرفي (كلي ونهائي) تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات (الميتافيزيقية) بكل مجالات الحياة، وهي رؤية عقلانية مادية تدور في إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية التي ترى أن مركز الكون كامن فيه غير مفارق أو متجاوز له (فالعلمانية الشاملة وحدة وجود مادية) وأن العالم بأسره مكون أساسًا من مادة واحدة ولا قداسة لها ولا تحوى أيه أسرار وفي حالة حركة دائمة لا غاية لها ولا هدف وتكترث بالخصوصيات أو التفرد أو المطلقات أو الثوابت هذه المادة – بحسب هذه الرؤية – تشكل كلا من الإنسان والطبيعة فهي رؤية واحدية طبيعية مادية"[1].

واضح أن الفصل هنا قد صار تامًا وأن هذا التعريف يخالف تمامًا التعريف الأول الذي تقدم به المسيري في بداية الكتاب للعلمانيتين، وهذا غير السقوط في الكثير من المشاكل الفلسفية التي سوف نتناولها في حينها لكننا الآن نعود إلى مناقشة مفهوم المسيري للعلمانية من البداية.

فبعد أن عمل المسيري على الفصل بين العلمانيتين واعتبر الجزئية هي فصل الدين عن الدولة حاول من خلال هذا الحل (الاحتيالي) أن يدفع عن نفسه تهمة الإقرار بهذا الصدام الحتمي بين الإسلام والعلمانية ومن ثم بدأ يوغل في كلام لا يعني أية شيء سوى إسقاط الواقع الحضاري للمسيحية في الغرب على الرؤية الإسلامية للعالم ويخلط بين هذا وذاك ليوهم بصحة القضية التي هو بصددها حيث يقول: "المؤسسة الدينية لا يمكن أن تتوحد مع المؤسسة السياسية في أي تركيب سياسي وحضاري مركب تمامًا مثلما لا يمكن أن تتحد مؤسسة الشرطة الخاصة بالأمن الداخلي مع مؤسسة الجيش الموكول إليها الأمن الخارجي كما لا يمكن أن تتوحد المؤسسة التعليمية والمؤسسة الدينية في العصور الوسطى المسيحية كانت هناك سلطة دينية (الكنيسة) وأخرى زمنية

---

(١) المرجع السابق: ص ٢٠ ونحو ذلك (الموسوعة): ج ١.

(النظام الإقطاعي) بل داخل الكنيسة نفسها كان هناك من ينشغل بأمور الدين وحسب ومن ينشغل بأمور الدنيا وحينما قال الرسول ﷺ "أنتم أعلم بأمور دنياكم" فقد كان في واقع الأمر يقرر مثل هذا التمايز المؤسسي ففي القطاع الزراعي بإمكان المرء أن يؤبة النخل وحسب ما يمليه عليه عقله وتقديره للملابسات متحررًا في بعض جوانبه من المطلقات الأخلاقية والدينية"[1].

(1) المرجع السابق ص ١٦: ١٧ ونحو ذلك في (العلمانية تحت المجهر): ص ١٦:١٧. ونحو ذلك (الموسوعة): ج١.

المناقشة

أذكّر القارئ أننا من البدء قد ربطنا بقوة على ذهاب المسيري إلى أن كلا العلمانيتين من حيث الجوهر شيء واحد وأن أحدهما تتخذ شكلاً إجرائيًا يختفي وراءه المحتوى العرفي الذي تمثله الأخرى ثم بدأت تنازلات الرجل شيئًا فشيئًا حتى تم الفصل بين العلمانيتين تمامًا بعد أن جعل منهما رؤيتين زعم أن إحداهما يمكن لها التعايش مع الدين وإذا كانت العلمانية بحسب التعريفات الغربية أو رؤية فلاسفة الغرب لها بشكل أدق ترتبط باستقلال العقل في الإدراك وتنحية المقدس فإن تعريف المسيري للعلمانية الشاملة هو الأقرب للتعريف الحقيقي للعلمانية بوجه عام حيث لا يغدو تعريف العلمانية الجزئية هذا (والتي قال عنها المسيري في البدء ليست سوى إجراءات وتجليات للعلمانية الشاملة) سوى تكتيك يتذرع به المسيري من تهمة الصدام، وأقول هو الأقرب لأن هذا التعريف للعلمانية الشاملة سواء في شكله الأول أو الأخير، هو أقرب إلى رصد نتاج الرؤية العلمانية أو نتاج إعمال المنهج العلماني وليس الكشف عن معنى العلمانية من حيث حقيقة ماهيتها.

وقاعدة أن المقدرة التفسيرية للتعريف هي التي تحقق مصداقية التعريف وتلقي قبولا شديدًا عند المسيري حيث يعتمد عليها منهجيًا في معظم أعماله تقريبًا وهي بوجه عام أكثر القواعد قبولا في المنهج العلمي للتحليل والآن لنا أن نحاكم المسيري إما على ارتباط العلمانية واستقلال العقل في الإدراك والتصور وتنحية المقدس كما هو مسلم به عند فلاسفة الغرب أو على هذا التعريف الذي نضعه (وقد ذكرنا حيثياته في الجزء الأول من الكتاب) على محك قاعدة المقدرة التفسيرية للتعريف، حيث نرى أن العلمانية: "هي الاقتصار على العقل الإنساني وخبراته في إدراك حقائق الوجود وتصريف شئون الحياة".

ومن هنا فإن كل ما يقال عن انقسام العلمانية إلى علمانيتين إحداهما إجرائية والأخرى معرفية هو لغو فارغ لأن المسألة تتعلق أساسًا بالمضمون الإدراكي الذي يقف في الخلف وليس هناك شيئًا يسمى إجراءات أو سلوكيات أو قيم ومواقف تتعلق في الهواء ولا تعكس مضمونًا فلسفيًا ما (حتى ولو كان هذا المضمون يعني اللامضمون،

فلابد من وجود رباط فلسفي بين هذا وذلك).

ولكن لو أخذنا بمعيار المقدرة التفسيرية للتعريف الذي يأخذ به المسيري تمامًا[1] وطبقناه على قولنا: "إن العلمانية هي الاقتصار على العقل وخبراته في إدراك حقائق الوجود وتصريف شئون الحياة" لفهمنا من هذا التعريف أن العلمانية لا تنظر للأمور إلا من خلال العقل وخبراته ولا تنظر للدين كحقيقة مقدسة ومن ثم، لا تسلم بشيء مما يقول والنتيجة الحتمية لكل ذلك ألا تسمح له بالتدخل في أي شأن من شئون الحياة لا الدولة ولا المفاهيم ولا القيم، ولكن ذلك لن يؤدي بالضرورة إلى تحويل العالم إلى مادة استعمالية من وجهة نظر العلمانية، بل قد يؤدي إلى تصور ديني أيضًا قائم على العقل، ولكن تركيز المسيري على نتائج الرؤية العلمانية وليس حقيقتها جعله يختزل موقفها في النتائج الأكثر انتشارًا في هذا الجانب المتعلق بالرؤية إلى العالم، أما عن تحويل العلمانية في التعريف اللاحق إلى رؤيتين إحداهما جزئية والأخرى شاملة فهو بمثابة إمعان في المغالطة والمراوغة تحت ادعاء إنه تكتيك بحثي مقبول بسبب ارتفاع مقدرته التفسيرية وسنرى أن ليس له أية مقدرة تفسيرية بل يتسبب في المزيد من الإرباك ليس للموقف الإسلامي فقط ولكن في الرؤية الفلسفية بوجه عام.

فليس هناك رؤية لا تعكس مضمونًا فلسفيًا ما حتى العبث فإنه يعكس اللامعرفة واللاجدوى، وعندما أتحدث عن فصل الدين عن الدولة فإن هذا لا يمثل رؤية وإنما هو موقف ينعكس عن رؤية فلسفية وراءه تعني إقصاء المقدس عن التدخل في العالم الدنيوي. فضلا عن أنه ليس هناك (رؤية ما) يمكن تسميتها (رؤية جزئية) لأن الرؤية تعني تصور فلسفي ما يحتم تداعي نتائجه في مختلف مناحي القضايا المتعلقة بالعالم.

ولكن مكمن المشكلة الأساسية في تعريفات المسيري للعلمانية هو السقوط فيما نعاه على بعض التعريفات الأخرى من مشكلات وأقصد بذلك تعويل هذه التعريفات على نتائج الرؤية العلمانية وليس العمل على سبر حقيقة ماهيتها، فعندما يذكر المسيري تعريفه الأول للعلمانية الشاملة (التي هي الأقرب للمقصود بالعلمانية بوجه عام) يذكر أنها لا تعني فصل الدين عن الدولة فحسب وإنما عن الطبيعة وعن حياة الإنسان في جانبيها العام والخاص بحيث تنزع القداسة عن العالم ويتحول إلى مادة استعمالية يمكن

---

(١) يقول المسيري في كتابه (في الخطاب والمصطلح الصهيوني): "إذًا النموذج هو القدرة على تفسير عدد من جوانب الواقع يفوق عدد ما تفسره النماذج الأخرى فهو أكثر تفسيرية منها" ص ٢١.

توظيفها لصالح الأقوى، وكل هذا نتاجات لإعمال الرؤية العلمانية وليس تحديدًا لها لأن السؤال المطروح هو: لماذا تفصل العلمانية الدين (بمعنى الوحي) عن الدولة والقيم الإنسانية والأخلاقية بل وعن الدين الفعلي الذي يجب اتباعه؟ إنه يذكر النتيجة وليس السبب في تحويل العالم إلى مادة استعمالية، وسنزيد هذا الأمر شروحًا فيما بعد.

أما في التعريف اللاحق للعلمانية الشاملة فيذكر فيه أن العلمانية رؤية عقلانية مادية تدور في إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية... إلخ كما ذكرنا من قبل. ويلاحظ في هذا أنه يتعلق بالنتاج الراهن للرؤية العلمانية وليس بحقيقة الرؤية ذاتها فحقًا فإن العلمانية السائدة الآن هي علمانية مادية شاملة للإنسان والطبيعة ولكن هذا لا يعني حتمية المطابقة بين العلمانية والرؤية المادية للعالم فقد تأتي مرحلة لاحقة يؤدي فيها إعمال الفكر الفلسفي للرؤية العلمانية في التفكير إلى رؤية عقلانية مثالية للعالم، كما أنه لا يمكن تعميم ذلك على المراحل المختلفة للفكر العلماني الغربي حتى في العصر الحديث، فلا يمكن أن يقال مثلا أن أيًا من ديكارت أو كانت كان فيلسوفًا ماديًا بل كان عقلانيًا مثاليًا وهو مما لاشك فيه إنه كان كلاهما علماني التفكير.

فرية المسيري في عدم تناقض العلمانية مع الإسلام بتقسيمها إلى شاملة وجزئية

كتبت في دراسة لي نشرت في مجلة البيان تحت عنوان (نقد العلمانية الجزئية والشاملة للمسيري) ونشر جزء منها في كتابي (الإسلام الليبرالي) عن مقولة الدكتور عبد الوهاب المسيرى بإنقسام العلمانية إلى شاملة وجزئية تكتفي بفصل الدين عن الدولة:

"أما هفوة المسيري شديدة الوضوح فهي المقولة التي عملت على إيهام القارئ أنه يرتضيها (وإن كان هو لا يرتضيها إذا تمت مراجعة كلامه مراجعة حرفية خصوصًا لو تم هذا في ظل ما يدلي به من أقوال في الندوات).

ولكن حدثت في هذه الفترة أمور جعلتني أتراجع عن هذا الموقف ليس من حيث إدانة المسيري، ولكن من حيث هذه الدرجة في الإدانة إلى الدرجة الأشد كثيرًا.

أهم هذه الأمور أن الدكتور المسيري قد جاء في مناظرة قريبة ببرنامج الاتجاه المعاكس (أبريل – ٢٠٠٧) ليعلن صراحة أن العلمانية الجزئية التي تعني فصل الدين عن الدولة لا تتناقض مع الإسلام هذا بالإضافة إلى موقف المسيري المتخاذل من هجوم مناظره الوقح على الإسلام كنظام شامل للحياة على الرغم من التهافت الشديد المعروف عن هذا المناظر علمًا وفكرًا ولأشياء أخرى ولم يفعل المسيري شيئًا سوى اختزال الإسلام في مجموعة من القيم التي لا تختلف كثيرًا عن القيم التي يقررها بعض الأديان والفلسفات الأخرى.

ومن ثم أكرر الآن أن الموضوع الذي نتحدث عنه لا يمثل هفوة للمسيري يتردد فيها وقد ينقضها كلام آخر له وإنما هي فرية قاتلة تؤدى إلى إرباك الأمة ويبدو أنه يصر عليها والمصيبة أن مفكرًا له وزنه مثل الدكتور محمد عمارة التجأ إلى القول بهذه البدعة تحت ضغط ومحاضرة محاور علماني في أحد البرامج الفضائية مع أن الدكتور عمارة له كتاباته الكثيرة التي يقرر فيها أن العلمانية تتناقض مع الإسلام لا محالة وكان مفكر

آخر هو راشد الغانوشي استند على مقولة المسيري تلك في معرض دفاعه عن نهج حزب العدالة والتنمية التركي في تخليه عن دور الإسلام في الدولة أي أن طامة فرية المسيري في تقسيم العلمانية إلى شاملة وجزئية تكتفي بفصل الدين عن الدولة طامة كبرى يتحدث بها ويلتجئ إليها أسماء كبيرة لها وزنها وتأثيرها على الواقع الإسلامي.

كل هذا مع أن تهافت هذه الفرية بين شديد البيان وواضح غاية الوضوح، ولكن ماذا نفعل إذا كانت المساومات السياسية مع أنظمة أو تيارات معينة تلجئ البعض إلى هذا السقوط.

أما مغالطة المسيري شديدة الوضوح فهي تتحدد في المقولة مفادها ألا تعارض بين الإسلام والعلمانية الجزئية، لأنه حتى لو كانت العلمانية الجزئية هي فصل الدين عن الدولة فهي تعني العمل على الانتقاص من شمولية الدين بل وتهدف إلى تبعيضه وهو الأمر الذي يتناقض مع قوله تعالى: ﴿ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَـٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَـٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾.

وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا۟ بَيْنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا۟ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴾ (النساء:١٥٠). ولعل ذلك هو ما دعا الدكتور محمد البهي (وهو المفكر الإسلامي النابغ الذي جمع بين دراسته الأزهرية للدين ودراسته الألمانية للفلسفة) إلى أن يعنون كتابه عن العلمانية بالتالي:

العلمانية وتطبيقها في الإسلام: إيمان ببعض الكتاب وكفر بالبعض الآخر.

ويبلغ السيل الزبى عندما يطبق المسيري ذلك على قول الرسول ﷺ: "أنتم أعلم بأمور دنياكم" حيث يقول وهو يورد في إطار إقراره للفصل النسبي بين الدين والدولة: "ففي القطاع الزراعي بإمكان المرء أن يؤبر النخل أولا حسب مقدار معرفته للملابسات متحررًا في بعض جوانبه من المنطلقات الأخلاقية". وما بين القوسين للمسيري ليس به شيئًا إذا أخذ حرفيًا لكن المشكلة في الإيهام أن ذلك يعني إمكانية الفصل بين الدين والدولة في الإسلام اعتمادًا على هذا الحديث لأن الحديث بكل وضوح يتناول الجوانب العلمية التطبيقية من الحياة وهي أمور عامة مجردة وموقف الإسلام (وليس كل الأديان) من هذه الأمور شهير جدًا ومفاده عدم التدخل والاعتماد على الخبرة ولكن لا ينطبق ذلك على أي جانب من الجوانب السلوكية للحياة التي تنظمها الدولة، بعكس ما يقوله المسيري.

على أي من الإسلاميين استند المسيري؟!

نستطيع القول إن العذر العام الذي يظلل مواقف الدكتور المسيري أن الرجل حديث الانتقال في نقده للحضارة الغربية من المنظور الاشتراكي الماركسي إلى المنظور الإسلامي أو بشكل أكثر دقة إلى منظور فلسفي يبدو عامًا ولكنه يستبطن رؤية إسلامية أو تبدو أنها إسلامية ومن ثم فإن تراكمه المعرفي يتشكل أساسًا من التراكم المعرفي الغربي نفسه؛ ولهذا فإن منظوره الإسلامي لا يقوم إلا على بعض القواعد العامة وربما غير المحددة ويفتقد التراكم المعرفي الإسلامي لدرجة محزنة خصوصًا إذا تعلق الأمر بموقعه المتقدم المفترض في مواجهة الحضارة الغربية مما ينعكس على مواقفه في الكثير من الحالات بغياب الرؤية الإسلامية المحددة أو ضبابيتها في مواجهاته الفكرية مع هذه الحضارة وهو الأمر الذي يؤدي إلى الكثير من المشاكل حتى مع إقرارنا باشتراك المنظور الإسلامي والاشتراكي في بعض المواقف الناقدة للحضارة الغربية.

ولكل ما سبق كان من الطبيعي أن يحاول الدكتور المسيري الاستناد إلى بعض المفكرين الإسلاميين في تحديد موقف المنظور الإسلامي من العلمانية ولأنه من الطبيعي أيضًا أن يتحدد استناده هذا بعاملين هما محدودية تراكمه المعرفي الإسلامي وعزوفه الشخصي عن احتداد المواجهة في مواقفه السياسية، فقد وقع اختياره على تيار الوسط التوفيقي بين الإسلام والعلمانية، وهو ما اعتيد أن يطلق عليه في القنوات الإعلامية المرضى عنها بالتيار الوسطي والذي يُعد الكاتب فهمي هويدي أحد أبرز رواده؛ ولذلك فقد كان هو الشخص الوحيد من المحسوبين على الإسلاميين الذي استند إليه المسيري في تعريفه للعلمانية حيث يذكر عن هويدي أنه " يجعل نقطة انطلاقه ما سماه (المشروع القومي العام) وكل من يعمل على إنجاحه علمانيًا كان أم إيمانيًا فهو منا[1]" أما من يقوضه ويفككه فهو خارج الصف. فالمعيار هنا [لا أدري إن كان هذا الكلام لهويدي أم تعليقًا من المسيري] ليس العلمانية أو الإسلامية وإنما الانتماء إلى الوطن. ويميز فهمي هويدي بين تيارين علمانيين يسميهما المتطرفين والمعتدلين (وهما يقابلان إلى حد ما العلمانيين الشامليين والجزئيين في مصطلحنا) ويعرف المتطرفين بأنهم ليسوا ضد الشريعة وحسب بل ضد العقيدة أيضًا فهم يعتبرون الإسلام "مشكلة" يجب حلها بالانتهاء منها وتجفيف ينابيعها لاستئصالها. أما المعتدلون فليست لديهم

(١) نقلا عن المسيري العلمانية الجزئية والشاملة: ج ١ ص ١٢٢.

مشكلة مع العقيدة فهم يعتبرون أن الدين والإسلاميين "حالة" يمكن التعايش معها إذا ما أقيم حاجزٌ بين الدين والسياسة للحيلولة دون ما يتصورنه "سلطة دينية"(١).

والأستاذ فهمي هويدي هو صاحب المقولة الشهيرة: "العلمانيون المعتدلون هم أقرب إلى الإسلاميين المعتدلين من الإسلاميين غير المعتدلين " ا.هـ.

والنتيجة التي ينتهي إليها الاثنان معًا (هويدي والمسيري) هي كما يقول هويدي: "إن كل تيار سياسي يحترم عقيدة الأمة ويلتزم بنصوص الدستور المعبرة عن ذلك يصبح من حقه أن يكتسب الشرعية ولأن يكون شريكًا في الحياة السياسية للمجتمع الإسلامي ينسحب ذلك على مختلف فصائل العلمانيين المعتدلين سواء كانوا ليبراليين أو قوميين أو ناصريين أو ماركسيين"(٢).

ويعلق المسيري على ذلك بقوله: "وإن الحوار بين فصائل الأمة المختلفة ممكن في إطار التعريفات الجزئية، أما التعريفات المادية الشاملة فإنها تسقط كل المرجعيات ولا تخلّف لنا سوى الصراع في الداخل والتبعية لقوى العولمة في الخارج. ولعل الذين قرءوا مقال الأستاذ فهمي هويدي لاحظوا أن مطالبة الإسلاميين بتأكيدهم قبول التعددية التي تشمل التيار العلماني كانت موقفًا التقى عليه رأي آخرين من أهل الفقه والنظر في مقدمتهم الدكاترة يوسف القرضاوي وأحمد العسال ومحمد سليم العوا وعبد الغفار عزيز وسيف الدين عبد الفتاح وأبو العلا ماضي وعادل حسين. ومما يجدر ذكره أن فهمي هويدي ليس وحيدًا في موقفه هذا بل يمكن القول بأن هذا الرأي هو الرأي الممثل للتيار الإسلامي الأساسي"(٣).

أعتقد أن القارئ النابه لا يستطيع الآن أن يعرف – بعد هذا الذي سردته الآن – أين ذهب المسيري المفكر الفلسفي العميق؟.

هل استغرقه الجهد في إيجاد مخرج للعلمانيين بهدف إيجاد مخرج لنفسه من الصدام مع النخبة الفكرية المسيطرة حتى ذاب تمامًا في تيار السياسة؟!!

ولا بد أن ننظم الآن نقاط البحث حتى لا نذوب نحن أيضًا مع تيار السياسة هذا. ولذلك فإن ما يهمنا هنا هو ليس قبول التعايش أو عدم التعايش مع هذه العلمانية المعتدلة التي تتطابق إلى حدٍ ما – لاحظ إصرار المسيري على استخدام مثل هذه

---

(١) نقلا عن المسيري المرجع السابق: ص١٢٢: ١٢٣.

(٢) نقلا عن المسيري المرجع السابق: ص ١٢٣.

(٣) المرجع السابق ص ١٢٤.

الألفاظ (إلى حد ما) حتى يحتفظ لنفسه دائمًا بالقدرة على الإفلات من المحاسبة الفكرية الدقيقة مع العلمانية الجزئية – ولكن المهم بالنسبة لنا هنا هو هل هذه العلمانية الجزئية أو المعتدلة تتناقض مع الإسلام أو لا تتناقض؟.

النقطة الثانية هي: هل هذه العلمانية الجزئية تخرج في شيء عن العلمانية الشاملة أم أن المسألة لا تخرج عن كونها مجرد ادعاء سياسي يتم التستر به على الموقف الحقيقي من الدين أمام المجتمع الإسلامي؟.

في الإجابة عن النقطة الأولى؟ ما هي المرجعية لنا في ذلك: هل هو الانتماء للوطن أو الانطلاق من المشروع الوطني العام أو الموقف من الاستعمار؟ إن مثل هذه الأمور قد تصبح كمعايير للتعاون في القضايا العامة وهذا أمر سياسي ولكن ليس كمعايير لتحديد العلاقة بين العلمانية الجزئية والإسلام والتي لا يصح فيها إلا معيار واحد هو المرجعية الإسلامية التي تقرر أن الإسلام دين شمولي لا يقبل التجزئة ولا يقبل الاستعاضة عنه كمرجعية في أي أمر من أمور الحياة سواء كانت السياسة أو غير السياسة فإذا كانت هذه العلمانية الجزئية أو المعتدلة لا تقر الإسلام على ذلك وتصر على تنحيته كمرجعية في مجال السياسة أو في أي مجال آخر فهي تتناقض تمامًا مع الإسلام. أما الحديث عن إمكانية التعاون مع هؤلاء العلمانيين أو عدم التعاون معهم فهذا حديث آخر ولكنه حديث من الخارج واستخدام ما قد يصح من مرجعية له كالموقف من الاستعمار أو الانتماء للوطن في تحديد العلاقة بين العلمانية المعتدلة والإسلام هو خلط ما هو سياسي بما هو عقائدي.

ومن ثم يجب فهم موافقة الفقهاء من أهل الفكر والنظر الذين ذكرهم المسيري في هذا السياق أي إمكانية التعاون مع العلمانيين المعتدلين على هذه الأسس المذكورة دون أن يعني ذلك موافقة أهل الفقه (وهم الذين يهموننا في هذا الموضوع) على أن هذه العلمانية المعتدلة (أو الجزئية) لا تتناقض مع الإسلام ويمكن مراجعة موقف الدكتور يوسف القرضاوي الواضح في هذا السياق والذي قدمناه في الفصول الأولى من الكتاب.

أما خلط هذه الأمور جميعًا لكي نصل إلى نتيجة مفادها عدم الاصطدام بالصفوة الفكرية فهو تضحية بالفكر على مذبح السياسة.

ومن ثم فإن تولي مثل هذه الرؤية لا يؤدي إلا إلى المزيد من الارتباك في الواقع الفكري وينعكس سلبًا على وضوح المواقف لدى الإسلاميين.

المسيري والعلمانيون العرب

يقول المسيري: "تتأرجح التعريفات العربية لمفهوم العلمانية بين العلمانية الجزئية بوصفها إجراءً جزئيًا لا علاقة له بالأمور النهائية مقابل العلمانية الشاملة بوصفها رؤية شاملة للكون"[1].

والذي يعنيه هذا الكلام هو عدم استطاعة تقسيم المسيري – الذي استمد مصداقيته من قدرته على التفسير– استيعاب هذه التعريفات أو تفسيرها.

فماذا أدى المسيري به منهجه في التعامل مع العلمانيين العرب؟

يقدم حسين أحمد أمين (وما أدراك ما حسين أحمد أمين؟) فيقول عنه إنه يعرّف العلمانية بأنها "محاولة في سبيل الاستقلال ببعض مجالات المعرفة عن عالم ما وراء الطبيعة"[2] ويعلق على ذلك قائلا: "فكأن المرجعية النهائية هنا ليست علمانية وإنما مستمدة من نسق معرفي وأخلاقي آخر وكأن العلمانية تنحصر في الدائرة الصغيرة الجزئية"[3]. ثم يقول في موضع آخر "فكأن حسين أمين يرى أنه لا توجد ضرورة حتمية للصراع بين العلمانية والدين وأن كل ما حدث هو صراع نتيجة ظروف تاريخية طارئة، وهناك بعض المفكرين الإسلاميين – ممن يؤمنون بالتعددية والتدافع وضرورة الاجتهاد ومن ثم استحالة احتكار الحقيقة – يتفقون في بعض النقاط الأساسية مع حسين أحمد أمين"[4].

لم يذكر المسيري من هم هؤلاء المفكرون الإسلاميون الذين يتحدث عنهم ولكن ذكر بعض الأوصاف التي تستخدم عادة كأكليشهات سياسية دون أن يكون لها معنى محدد (ممن يؤمنون بالتعددية والتدافع وضرورة الاجتهاد) المهم أنه بهذا الكلام الهلامي أعطى حسين أحمد أمين جواز مرور من عدم التصادم مع الإسلام.

---

(١) المرجع السابق: ص ٦٨.

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة.

(٣) المرجع السابق نفس الصفحة.

(٤) المرجع السابق ص: ٦٩.

وحسين أحمد أمين هذا (بعيدًا عن علاقته الخاصة بالدوائر الغربية) لـه مؤلفات شهيرة في الهجوم على الشريعة الإسلامية كبيرها وصغيرها (راجع كتابنا: تزييف الإسلام وأكذوبة المفكر الإسلامي المستنير) ولكن من الطبيعي أن يجد له مكانًا إسلاميًا في رؤية المسيري الفضفاضة والمرتبكة في العلاقة بين الإسلام والعلمانية.

أما الأمثلة الأخرى التي يتخذها المسيري للمفكرين فأشد غرابة لأن نموذج حسين أحمد أمين نموذج معروف بالعلمانية الملتوية التي تحاول أن تتخذ ستارًا إسلاميًا لكن ما بالكم بالدكتور فؤاد زكريا ذلك المفكر المادي المعروف والذي قد تمثل صراحته الفكرية أهم مميزات فكره؟!. فيذكر المسيري أن الدكتور فؤاد زكريا يصف العلمانية بأنها "الدعوة إلى الفصل بين الدين والسياسة"[1] ويوضح فؤاد زكريا موقفه بقوله: "إن ما تريده العلمانية إن هو إلا إبعاد الدين عن ميدان التنظيم السياسي للمجتمع والإبقاء على هذا الميدان بشريًا بحتًا تتصارع فيه جماعات لا يمكن لواحدة منها أن تزعم أنها هي الناطقة بلسان السماء. فأساس المفاضلة بين المواقف المختلفة يجب أن يكون العقل والمنطق والمقدرة على الإتيان بالحلول الواقعية الناجحة"[2]. ويذكر المسيري للدكتور زكريا أيضًا قوله: "إن العلماني المتحمس يرفض توجيه التنظيم السياسي للمجتمع توجيهًا يرتكز على سلطة للدين ولكنه في الوقت ذاته يتزوج بوثيقة شرعية إسلامية"[3].

ثم يتساءل المسيري – بفيض من البراءة المصطنعة – هذا السؤال العجيب: هل يمكن الحديث عن فؤاد زكريا بعد هذا باعتباره علمانيًا شاملاً؟"[4].

ولا أدري هل ينتظر المسيري أن يرفض الدكتور فؤاد زكريا الزواج بوثيقة شرعية إسلامية وهو يعيش بين أكناف مجتمع مسلم له ضغوطه الخاصة حتى يقبل الحديث عنه باعتباره علمانيًا شموليًا؟!.

ثم ما الذي يهمنا هنا في هذا المثال البين (مثال الدكتور فؤاد زكريا) في رفضه لتطبيق الشريعة الإسلامية في كونه علماني جزئي أو شامل في تحديد موقفه من

---

(١) نقلا عن المسيري – العلمانية الجزئية والشاملة: ج ١ ص ٧٠ ونحوه نقلا عن المسيري أيضًا والعلمانية تحت المجهر: ص ٦٥، ٦٦.

(٢) نقلا عن المسيري – العلمانية الجزئية والشاملة: ج ١ ص ٧٠ ونحوه نقلا عن المسيري أيضًا والعلمانية تحت المجهر: ص ٦٥، ٦٦.

(٣) نقلا عن المسيري المرجع السابق: ص ٧١.

(٤) نقلا عن المسيري المرجع السابق: ص ٧١.

الإسلام ولكن الدكتور المسيري بتلك الحيلة العجيبة (ادعاء أن العلمانية الجزئية يمكنها التوافق مع الإسلام ثم ادعاء أن الدكتور زكريا فؤاد علماني جزئي) أوجد له مخرجًا من تناقضه الفكري مع الإسلام.

ننتقل الآن إلى مثال آخر أكثر وضوحًا.

فمحمد أركون قدم تعريفًا للعلمانية يقترب للغاية من التعريف الذي قدمناه حيث تكاد تتطابق عنده العلمانية مع "العقلانية التي تشكل أساس الحضارة الغربية وتذهب إلى ضرورة سيادة العقل البشري القائم على التفحص والتجريب والقياس الرياضي الدقيق"(١).

ثم يعود فيخص الغرب بهذه العلمانية العقلانية التي يصفها بالجامدة والصراعية مع الدين لأن "مفكري أوروبا إذ يستمرون في العمل والتفكير داخل إطار الفكر المعلم كليًا ويستبعدون بشكل قطعي كل ما يخص البعد الديني من إنتاج المجتمعات البشرية فإنهم يجترجون عملا تعسفيًا لا منطقيًا ولا عقلانيًا"(٢).

حسنًا. إذًا ما هي العلمانية التي يحبذها (المفكر الموضوعي الكبير) محمد أركون؟.

يتلخص ذلك بحسب ما يعرضه المسيري لموقفه في هذه الأسئلة التي يطرحها: "هل يحق للإنسان أن يعرف أسرار الكون والمجتمع أم لا يحق؟ هل نثق بعقله في استكشاف المجاهيل وقيادة التاريخ أم لا نثق؟ هل هو قادر بواسطة عقله – وعقله فقط – على فهم الأشياء واتخاذ القرار أم غير قادر؟"(٣).

يقول أركون: إنه توجد إجابتان على هذه التساؤلات

فالبعض يقول: إن الإنسان بحاجة إلى قوة خارجية (فوق طبيعية) لكي تسيره وتسيّر أموره". والبعض الآخر يقول: "لا. إن الإنسان قادر بحد ذاته على تسيير أموره وحل مشاكله وتشكيل الصيغ الأجمل والأفضل للحياة في المجتمع وفي الحالة الأولى نكون من أتباع الإنسية الدينية وفي الحالة الثانية نكون من أتباع الإنسية الحديثة"(٤).

وينادي أركون بما يسميه العلمانية المنفتحة التي تعمل على التوفيق بين الإجابتين حيث أن "هذه العلمنة الإيجابية تأخذ الإنسان في كليته المادية والروحية دون أن تؤثر

---

(١) نقلا عن المسيري المرجع السابق: ص ٧٣.

(٢) نقلا عن المسيري المرجع السابق نفس الصفحة.

(٣) نقلا عن المسيري المرجع السابق: ص ٧٦.

(٤) نقلا عن المسيري المرجع السابق: ص ٧٧.

بعد من أبعاده على حساب البعد الآخر"[1]. ولكن أركون عندما يتحدث مباشرة عن برنامجه العملي الإصلاحي يقول: "كل ما أطلبه من أجل إدخال العلمنة الصحيحة في المجتمعات العربية والإسلامية هو إلغاء برامج التعليم السائدة، وإلغاء الطريقة اللاتاريخية والعقائدية التبشيرية لتعليم الدين في المدارس العامة وإحلال تاريخ الأديان والأنثربولوجيا الدينية محله"[2].

ويبدو أن هذه الخطوة الأخيرة أدت إلى ارتباك المسيري أو ادعائه الارتباك في تحديد موقف أركون من الدين إذ يقول: "يبدو أن محمد أركون قد نسى الهدف الأساسي من برنامجه الإصلاحي! وهو إتاحة إمكانية وجود روحانية جديدة.. إذ إنه بدلا من ذلك يحدد الهدف من برنامجه بأنه "دراسة بنية العقل الديني وطريقة اشتغاله ووظائفه. ولا تهم مضامين العقائد والمذاهب بحد ذاتها"[3].

وكأن المسيري قد صدق بالفعل أن علمانية أركون تسمح بإمكانية وجود روحانية جديدة كما يدعي؟.

يالبراءة المسيري!!!

ولهذه البراءة العجيبة وضع الرجل في خانة المترددين بين العلمانية الجزئية والشاملة.

والمسألة ببساطة هي أن أركون ما فعل سوى ما اعتاد فعله العلمانيون العرب وهو التهويم باقتصار الرؤية العلمانية على المسائل السياسية والواقعية فقط دون التدخل في العقائد ولكن عندما يتعلق الأمر بالخطوات العملية فلا مناص من القفز إلى قلب هذه العقائد والإطاحة بها تمامًا. لكن المسيري لا يقول إنه يفهم هذا ومن ثم يزعم أنه أصيب بالارتباك من موقف الرجل.

إن المسيري بعد أن ناقش التعريفات السابقة والكثير غيرها للعلمانيين العرب يعلق على ذلك فيقول: "معظم التعريفات أهملت قضية المرجعية النهائية للمصطلح (والمفهوم) [وهل تحتاج العلمانية إلى مرجعية نهائية غير نفسها؟!] ومن ثم لم يتم

---

(1) نقلا عن المسيري المرجع السابق: ص٧٧.

(2) نقلا عن المسيري المرجع السابق: ص٧٨: ٧٩.

(3) نقلا عن المسيري المرجع السابق: ص ٧٩.

التمييز بين الدائرتين: الصغيرة الجزئية والكبيرة الشاملة"[1].

وإهمال تعريفات العلمانيين العرب للتمييز بين الدائرتين ليس عيبًا فيها وإنما العيب في فكر المسيري الذي توهم وجود مثل هاتين الدائرتين ثم جعل من هذا الوهم محكًا للحكم على هذه التعريفات. بل إن اعتراف المسيري نفسه بإهمال هذه التعريفات لذلك التمييز يظهر مدى ما بذله من تكلف في الاستخراج المصطنع لوجود مثل هاتين الدائرتين في تلك التعريفات. إن قلة قليلة من العلمانيين العرب (وهذا أمر طبيعي تمامًا نظرًا للتشبث المجتمعي بالإسلام رغم كل العداءات) هي التي من الممكن أن تتبنى صرامة موقف العلمانية الحقيقي الإقصائي من الدين ولكن الغالب الأعم منهم يبحث دائمًا عن شكلٍ ما من أشكال الاحتيال الفكري الذي لا يضعه في هذا التعارض الصريح مع الدين ويكاد يتمثل الجانب الأكبر من تاريخ الفكر العلماني في العالم العربي في تلك الجهود المبذولة في اتخاذ مثل تلك الأشكال المختلفة من الاحتيال الفكري.

ولكن الدكتور عبد الوهاب المسيري يعطي بهذا الاختلاف المصطنع لما سمى بالعلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة تسويغًا اجتماعيًا (يحاول أن يضفي عليه مسحة من الإسلامية) لكل هذا الغالب الأعم.

ولأن أصعب شيء على نفس هؤلاء العلمانيين هو التأكيد على تلك الحدود الفاصلة بين الإسلام والعلمانية فإن ذلك يبرز خطورة تيار الوسطية بين الإسلام والعلمانية (والذي أعطاه المسيري بكتابه هذا زخمًا كبيرًا) والذي يدفع للانتشار والهيمنة على الأجهزة الإعلامية من جهات عديدة وتتمثل غاية ذلك التيار الأساسية التي تبذل من أجلها كل جهوده في محو تلك الحدود الفاصلة بين الإسلام والعلمانية.

---

(١) نقلا عن المسيري المرجع السابق: ص ٩٨.

العلمانية كمتتالية

عندما نتجاوز الصفحات والفصول التي يبرز فيها المسيري السياسي المناور (وهي الصفحات التي تتحدث تحديدًا عن علاقة العلمانية بالإسلام) وننتقل إلى الصفحات والفصول التي يتحدث فيها المسيري الحقيقي (المسيري الفيلسوف أو بقول أدق سسيولوجي الفلسفة أي عالم اجتماع الفلسفة) سنجد كتابات باهرة في تفكيك ونقد العلمانية والحضارة الغربية بوجه عام وهذا هو الشيء الحقيقي الذي يجب أن يستفاد من المسيري برغم ما قد يسببه.من إرباك شديد فيما يكتبه عن العلاقة بين الإسلام والعلمانية ومن أمثال ذلك المستفاد ما كتبه حول (التمركز حول الذات والتمركز حول الموضوع - التمركز حول الأنثى - العقل الأداتي - علمنة الفكر - علمنة الرؤية - الإمبريالية وعلمنة العالم). وكتب أيضًا كلامًا جيدًا عن المتتالية العلمانية (وهي منظور المسيري الخاص للعلمانية الذي يوجه كل فكره) وبالرغم من خلافنا مع المسيري حول تلك المتتالية إلا أنها تمثل تناقضًا فلسفيًا مع ما كتبه عن علاقة العلمانية بالإسلام وتقسيمها إلى علمانية جزئية وعلمانية شاملة، ولكن الأمر يحتاج إلى الكثير من الشروح وسنعمل هنا على تركيزه في حدود نقدنا الأساسي للمسيري حول تقسيمه للعلمانية.

يتحدث المسيري عن العلماني كمتتالية كالتالي: "يمكننا تخيل متصل من المدلولات في أقصى أطرافه ما نسميه (العلمانية الجزئية) وفي الطرف الآخر ما نسميه (العلمانية الشاملة)"[1]. ثم يقول في موضع آخر: "والفرق بين ما نسميه (العلمانية الجزئية) وما نسميه (العلمانية الشاملة) هو في واقع الأمر الفرق. بين مراحل تاريخية لنموذج واحد، فالعلمانية ليست مجرد تعريف ثابت وإنما ظاهرة لها تاريخ وتظهر من خلال حلقات متتابعة.

ولذا فبدلا من أن نتحدث عن نموذج العلمانية (ومصطلح "نموذج" ينطوي على قدر كبير من الثبات) يجدر بنا أن نتحدث عن متتالية نماذجية تتحقق عبر الزمان وفي المكان"[2].

---

(١) نقلا عن المسيري المرجع السابق: ص ٢١٩.

(٢) نقلا عن المسيري المرجع السابق: ص ٢٢٢.

وما نراه أن العلمانية ليست متتالية مادية وإنما هي رؤية تؤدي إلى آلية إنتاج فكري تؤدي في بعض مساراتها مرحليًا إلى متتالية مادية قد تنعكس إلى وجهة مضادة بينما تؤدي للمسارات الأخرى إلى أشكال مختلفة من الإنتاج الفكري يكون من التعسف دمجها قسرًا في تلك المتتالية المادية. فقد يمثل المسار الفكري (ديكارت – اسبينوزا – هوبز– لوك – هيوم) متتالية مادية ولكننا نجد ربوبية فولتير (أيا كان تفسير المسيري لها) فاصلة تمضي باتجاه معاكس ليعود تتبع المتتالية مرة أخرى ولكن بشكل أقل حدة مع (دولباك – ديدرو – دولمبير) لكنها تأخذ اتجاهًا معاكسًا مع الإيمان الوجداني لجان جاك روسو والإيمان الأخلاقي لكانت على الرغم من عقلانية الرجلين العلمانية.

لكن المسيري يميل إلى الترشيد في رصد النتاج الفكري العلماني، والترشيد في رصد الظواهر الفلسفية كلها في مسارات وقوانين محدودة (متأثرًا في ذلك – بحسب رأينا – بماركسيته السابقة) الأمر الذي يدفعه لجمع نتاج المسار المادي العلماني كله فيما يسميه (بالوحدانية المادية) والتي يطابق بينها إلى حد كبير وبين الوحدانية الروحية الصوفية وهي إجراءات تؤدي إلى زيادة التعقيد في تحليل الرؤى الفلسفية وليس إلى تبسيطها بحسب رأينا.

ولكن دع كل ذلك جانبًا ولنعود إلى قضية المسيري الرئيسية (العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة) فهل كون العلمانية ما هي إلا متتالية لا تختلف في مراحلها الزمنية إلا من حيث كم المنتج الفكري المادي الذي تنتجه أقول ألا يعني ذلك أن العلمانية كينونة معرفية واحدة وأن الخلاف من حيث الكم في محتواه المادي لا يغير شيئًا من حيث نهجها المعرفي ومن ثم يغدو تقسيمها إلى جزئية وشاملة من حيث كمها المادي تقسيمًا تعسفيًا لا معنى له؟. وهل يعني هذا أن المسيري عندما عرف العلمانية كمتتالية معرفية تناقض في ذلك مع تقسيمها الأول إلى جزئية وشاملة، أم أن الأمر لا يعدو كون المسيري يدرك قبل الجميع حقيقة هذا التناقض ومع ذلك يصر على احتياله السياسي بتمسكه بهذا التقسيم؟.

وأخيرًا أذكر مرة أخرى بما قلناه في البداية وهذا أهم ما في الموضوع أنه أيًا كان الأمر وعلى فرض كون العلمانية جزئية أو شاملة فهي في كل الحالات تتناقض مع الإسلام؛ لأن الإسلام منظومة شاملة لا تقبل التجزئة بأي شكل من الأشكال.

المذاهب والفلسفات التي تطورت عن العلمانية
الفلسفة الوضعية المنطقية

وقد ظهرت هذه الفلسفة على يد الفيلسوف النمساوي موريس شليك (١٨٨١ – ١٩٣٦) الذي تزعم حلقة سينا الفلسفية عام ١٩٢٩ داعيًا إلى فلسفة علمية تكون مهمتها توحيد العلوم الخاصة، وتخليص الفلسفة نهائيًا من كل أسباب اللبس والغموض، عن طريق اصطناع منهج التحليل المنطقي. وقد اجتمعت كلمة فلاسفة الوضعية المنطقية (في الكتاب الذي أصدروه عام ١٩٢٩ تحت عنوان: "حلقة فينا تصور علمي للعالم") على أن المهمة الوحيدة للفلسفة هي العمل على ربط اللغة بالتجربة ربطًا علميًا وصياغة الواقع الخارجي صياغة منطقية ولا سبيل إلى تحقيق هذه الغاية إلا عن طريق التسلح بأسلحة (التحليل المنطقي) من أجل صبغ التفكير الفلسفي بخصائص المعرفة العلمية. وهي دعوة تتضمن جانبين هامين في عملية تطبيق التحليل المنطقي: جانبًا سلبيًا يتمثل في استبعاد الأحكام الميتافيزيقية من كافة العلوم الطبيعية والرياضية والإنسانية إن لم نقل المعرفة البشرية بوجه عام.

وجانبًا إيجابيًا يتمثل في توضيح العلوم ومنهاجها والكشف عن عملية تكون المعرفة البشرية بأسرها ابتداء من معطيات التجربة[١].

ويذهب الدكتور زكي نجيب محمود إلى أن الفلسفة الوضعية المنطقية هي شعبة حديثة معاصرة من المذهب الوضعي لأوجست كونت.

يقول الدكتور زكي نجيب محمود[٢]: "يرى المذهب الوضعي على يد (أوجست كونت) وجوب الوقوف بمحاولاتنا نحو معرفة العالم الخارجي عند حدود الظواهر التي يمكن مشاهدتها وإقامة التجارب عليها واستخراج قوانينها العلمية القائمة على علاقة السببية، أما أن نجاوز الطبيعة المنظورة إلى ما وراء الطبيعة "الغيبيات" فتلك محاولة غير مشروعة ولا غناء فيها، إن جاز للأسبقين في مرحلة الطفولة البشرية أن يحاولوها فلا يجوز ذلك لنا نحن الذين نعيش في عصر العلم ودقته.. وللمذهب الوضعي شعبة

---

(١) راجع: د. زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة.

(٢) نظرية المعرفة.

حديثة معاصرة تسمى بالمذهب الوضعي المنطقي مؤداها أن ما يجاوز حدود الخبرة الحسية ليس هو كما ظن "أوجست كونت" وكما ظن "كانتش" متعذر المعرفة على الإنسان لقصور أدوات المعرفة عند الإنسان، وأن لو كان مزودًا بوسائل أخرى للمعرفة غير وسائله الحالية لجاز أن يكون في مستطاعه معرفة ذلك العلم الأسمى، بل هو مستحيل المعرفة بحكم تحليل اللغة نفسها التي يستخدمها من يتحدثون عن ذلك العالم الذي يجاوز حدود الخبرة الحسية الممكنة، إذ أن تحليل تلك العبارات تحليلاً منطقيًا يبين أنها "عبارات بغير معنى".. أما "الوضعيون المنطقيون" إذا سُئلوا عن رأيهم في عبارة كهذه، رفضوها لأن التحليل المنطقي لأجزائها وطريقة تركيبها يبين أنها بغير معنى، فلا يجوز قولها لا لأنها فوق مستوى العقل، بل لأنها عبارات فارغة"..

وحين يتحدثون عن (اللغة ذات المعنى) يقصرون هذا الاصطلاح على القضايا التحليلية (قضايا المنطق والرياضة) من جهة والقضايا التأليفية القابلة للتحقيق تجريبيًا (قضايا العلم الطبيعي) من جهة أخرى فهذه النظرية تستلزم بطبيعة الحال استبعاد مباحث كثيرة تدخل ضمن نطاق الفلسفة مثل الميتافيزيقا والأخلاق وعلم الجمال.

ويذهب رودلف كارناب أحد فلاسفة الوضعية المنطقية الكبار إلى أن القضايا التأليفية التي تنطوي على معنى إنما هي تلك القضايا التي تتخذ "قيمة الصدق" فيها بالرجوع إلى بنية الحس وكل هذه القضايا – فيما يقول فيلسوفنا – محصورة في نطاق العلم التجريبي وحين يتحدث كارناب عن "التحقق" إذ كانت قيمة الصدق المشتملة عليها مما يمكن تحديده عن طريق الرجوع إلى الخبرة الحسية وتبعًا لذلك فإن القضايا التأليفية.. الوحيدة التي تنطوي على معنى أو دلالة تلك القضايا التي تقبل التحقق أو التثبت وهي جميعًا قضايا علمية وهذا هو معيار التحقق لأي معنى تجريبي ولما كان معنى أية عبارة منحصرًا في مجموع العمليات التي تتحقق عن طريقتها من صحة تلك العبارة فإن أي قضية لا يمكن أن تشتمل إلا على ما هو قابل للتحقق وبالتالي ما هو واقعة من وقائع التجربة. وأما إذا كان ثمة شيء فيما وراء التجربة فإن هذا الشيء بالضرورة لن يكون قابلاً للصياغة أو التعقل وعلى ذلك فإن مهمة الفلسفة هي التحليل المنطقي للغة ذات معنى أو دلالة.

وعلى ذلك فإن كارناب يذهب إلى أن قضايا مثل الله موجود أو أن هناك قوة فاعلة هي المبدأ الموجه لسائر الكائنات لدى الفيلسوف الوضعي المنطقي بمثابة عبارات

فارغة تمامًا من كل معنى فهي لا تدخل ضمن القضايا التحليلية كما أنها في الوقت ذاته لا تقبل التحقق تجريبيًا فهي مجرد تركيبات لغوية فارغة تتعارض مع الاستعمال الحقيقي للكلمات من جهة وتضم في الوقت نفسه قضايا زائفة لا تقبل التحقق التجريبي فهذه العبارات أقرب ما تكون إلى الشعر والأساطير وإن كان هناك فرق بين قائل هذه العبارات والشاعر هو أن الأول لا يريد أن يعترف بأن أقواله وليدة الإنفعال والعاطفة في حين أن الثاني يسلم بأن شعره أداة فنية يعبر بواسطتها عن الشعور بالحياة.

ويذهب رائد الفلسفة الوضعية. ألفرد. ج. آير إلى أن:

"إن كل القضايا التي لا يمكن التحقق منها تجريبيًا هي قضايا زائفة حيث أنه لا توجد أي جدوى من أية محاولة يراد منها الوصول لمعرفة تتجاوز حدود التجربة وعلى ذلك فإن قولنا بأن الله موجود لن يكون من وجهة نظره (سوى لغو فارغ لا معنى له على الإطلاق) وهكذا الحال بالنسبة لسائر القضايا الغيبية فهي لا تخرج عن كونها قضايا نطلقها على أشياء أو أحداث تعدو نطاق الحس فهو بالضرورة لغو فارغ لا معنى له ما دام الهدف الذي ترمي إليه أن تصف لنا حقيقة تكمن فيما وراء التجربة. أما القضايا التحليلية (الرياضية – والمنطقية) فيمكن اعتبارها ذات معنى أو دلالة ولكنها بمثابة تحصيل حاصل، وعلى ذلك فلا تبقى للقضايا الحقيقية ذات القيمة سوى القضايا التي تدخل ضمن نطاق الحس والتجربة"[1].

في الحقيقة فإن الفلسفة الوضعية المنطقية هي تعبير موضوعي عن حالة العجز الفلسفي التي وصل إليها الفكر الغربي وما يذكر لهذه الفلسفة هو اعترافها بذلك العجز وعدم التحايل عليه بالإتيان بمفاهيم فلسفية جديدة لا تصمد طويلاً أمام العقل والمنطق.

ولكن بدلاً من أن يؤدي ذلك الاعتراف بالعجز إلى الالتجاء إلى الدين كطريق معرفي لإدراك الحقائق أغلقت هذه الفلسفة كل الطرق المعرفية أمام البشر لإدراك الحقائق المصيرية التي تحكم وجودهم وأرادت أن تفرغهم من إنسانيتهم بالتعامل معهم كقوالب مادية مصمتة حيث لا يتفرقون بذلك عن الجماد وذلك لأن الفلسفة من وجهة نظرهم ليست إلا منهج لتحليل اللغة والمقولات العلمية (أي تحصيل الحاصل) وليس في استطاعتها أن تأتي بجديد إذن فليس للإنسان من سبيل للإجابة على الأسئلة المصيرية الملحة والتي من خلالها تتحدد معالم وجوده.

---

(١) نقلاً عن د. زكريا إبراهيم، مرجع سابق.

يقول الدكتور أبو عبد الرحمن بن عقيل الظواهري[1].

"إن منهج الوضعية تحليل الثقافة ما كان منها معلومًا أو معتقدًا. وسبيل الفلسفة الحية التطلع إلى معرفة غير المعلوم بعد لتكون هادية لريادة العلم وتجاربه فالفلسفة من المنظور الوضعي هي منهج تحصيل الحاصل".. أما الفلسفة في مفهوم الأجيال فموضوعها الحقيقي تحليل المعرفة والقيم وربطها بوسائل المعرفة في الذات البشرية. وبهذا تكون منهجًا للتفكير؟ أما الوضعية فليست منهجًا للتفكير بل هي منهج لتحليل المعلوم فحسب ثم التحير بعد ذلك" أ هـ. كلام الدكتور. ومن وجهة نظرنا نحن.الإحباط بعد ذلك.

أما موقف هذه الفلسفة من الدين فهو إقحام في غير ما لا تملك الحديث عنه فكان يكفيها موقفها المتمحور حول اللغة بدلاً من أن تخوض في المدركات الغيبية معتمدة على المصادرة فكيف يمكنها أن تدعي فراغ تلك المقولات لعدم خضوعها للتحقق التجريبي مع أن من البديهي جدًا أن هذه الغيبيات غير مادية ولأنها كذلك فلا يصح على الإطلاق محاكمتها إلى نفس المحك الذي تخضع له الماديات. أما الذين يريدون أن يخضعوا الذات الإلهية للتحقق التجريبي، فإنهم يستندون إلى حجة واهية ليتذرعوا بها على مواصلة عنادهم في إنكار حقائق الدين حتى في الوقت الذي لم يجدوا فيه مفرًا من التسليم بعجز الفلسفة عن إجابة الإنسان عما يريد معرفته من الحقائق.

رابعًا: الشيوعية والماركسية

مازال أغلب العلمانيين العرب يعتمدون على الفكر الماركسي كأداة لتحليل القضايا المطروحة على الساحة الفكرية في عالمنا العربي.. يحدث هذا على الرغم مما أعلنه قادة ومنظرو هذا الفكر أنفسهم في مختلف الدول الاشتراكية في العالم وعلى رأسها روسيا والصين من عجز وفشل في حل مشكلات العصر وهو الأمر الذي يقتضينا للتعرض إلى قضيتين رئيسيتين:

الأولى: مدى قدرة الفكر الماركسي على تحليل القضايا الفكرية والعوامل التي أدت إلى الاعتراف بفضله وسقوطه.

الثانية: هي ما هو الوعي الحقيقي للعلمانيين العرب بهذا الفكر وما هي حقيقة انتمائهم له والأسباب التي تجعلهم يعلنون تمسكهم به حتى الآن؟

---

(١) مجلة الحرس الوطني: الحلقة الثانية من حواره مع الدكتور زكي نجيب محمود.

القضية الأولى: مدى قدرة الفكر الماركسي الواقعية على التحليل

يقول لينين[1]:

"إن فكرة التطور كما صاغها ماركس وانجلز بالاستناد إلى هيجل هي أوسع جدًا وأغنى في محتواها عن الفكرة الشائعة عن التطور. تطور يبدو كأنه يستنسخ مراحل مقطوعة سابقًا ولكن على نحو آخر وعلى درجة أرفع (نفي النفي)، تطور على نحو لولبي إذا صح التعبير لا على نحو خط مستقيم".

هكذا وضع ماركس تصوره للتطور في قانون يمضي في شكله اللولبي (الحلزوني) ما بين الموضوع ونفي للنفي.

ولأن ماركس يمثل ذروة الفكر المادي في القرن التاسع فهو يرى تطبيق الموضوعات الأساسية لمفاهيمه المادية على المجتمع البشري وعلى تاريخه فيرى أن علاقات الإنتاج هي التي تحدد كل مقومات المجتمع « إن الناس أثناء الإنتاج الاجتماعي لحياتهم يقيمون فيما بينهم علاقات معينة ضرورية، مستقلة عن إرادتهم وتطابق علاقات الإنتاج هذه درجة معينة من تطور قواهم المنتجة المادية. ومجموع علاقات الإنتاج هذه يؤلف البناء الاقتصادي للمجتمع أي الأساس الواقعي الذي يقوم عليه بناء فوقي حقوقي وسياسي وتطابق أشكال معينة من الوعي الاجتماعي. إن أسلوب إنتاج الحياة المادية يشترط تفاعل نشاط الحياة الاجتماعي والسياسي والفكري بصورة عامة. فليس إدراك الناس هو الذي يعين معيشتهم على العكس من ذلك معيشتهم الاجتماعية هي التي تعين إدراكهم وعندما تبلغ قوى المجتمع المنتجة المادية درجة معينة من تطورها تدخل في تناقض مع علاقات الإنتاج الموجودة أو مع علاقات الملكية – وليس هذا سوى التعبير الفوقي لتلك – التي كانت إلى ذلك الحين تتطور ضمنها. فبعد ما كانت هذه العلاقات أشكالاً لتطور القوى المنتجة تصبح قيودًا لهذه القوى وعندئذ ينفتح عهد الثورة الاجتماعية ومع تغير الأساس الاقتصادي يحدث انقلاب في كل البناء الفوقي الهائل بهذا الحد أو ذلك من السرعة، وعند دراسة هذه الانقلابات ينبغي التمييز بين الانقلاب المادي لشروط الإنتاج الاقتصادية – هذا الانقلاب الذي يحدد بدقة العلوم الطبيعية – وبين الأشكال الفوقية والسياسية والدينية والفنية والفلسفية

---

(١) ماركس – إنجلز: الماركسية.

أو بكلمة مختصر الأشكال الفكرية التي يتصور فيها الناس هذا النزاع ويكافحونه"[1].

وعلى هذا فالطبقة هي البنية؟ التي تقوم على أساسها كل الأشكال السياسية والفكرية والدينية للبنية الفوقية للمجتمع وبعبارة أبسط فإن الموقف الاقتصادي للطبقة هو الـذي يحدد كل الاتجاهات الفكرية لمن ينتمون لهذه الطبقة وهذا ما يفعله الماركسيون عنـد دراستهم لمجتمعٍ ما فإنهم يبحثون عن موقفه الطبقي أولاً.

ثم يطبق ماركس قواعد الديالكتيك اللولبي على التطور التاريخي فيقول [2]:

"إن تاريخ كل مجتمع إلى يومنا هذا لم يكن سوى تاريخ نضال بين الطبقات فـالحر والعبد والنبيل والعامي والسيد الإقطاعي والقس والمعلـم والصـانع أي بالاختصـار المضطهَدون والمضطهِدون كانوا في تعارض دائم وكانت بينهم حرب مستمرة، تـارة ظاهرة وتارة مستترة، حرب كانت تنتهي دائمًا إما بانقلاب ثوري يشمل المجتمع بأسره وإما بانهيار الطبقتين المتناضلتين معًا. أما المجتمع البرجوازي الحديث الذي خرج من أحشاء المجتمع الإقطاعي الهالك فإنه لم يقض على التناقضات بين الطبقات بـل أقـام طبقة جديدة محل القديمة وأوجد ظروفًا جديدة للاضطهاد وأشكالاً جديدة للنضال بـدلاً من القديمة إلا أن الذي يميز عصرنا الحاضر عصر البرجوازية هو أنه جعل التنـاحر الطبقي أكثر بساطة فإن المجتمع أخذ بالانقسام أكثر فأكثر إلـى معسـكرين فسـيحين متعارضين إلى طبقتين كبيرتين العداء بينهما مباشرهما البرجوزازية والبروليتاريا.

هكذا يحدد ماركس طرفي الصراع في المجتمع الرأسمالي الحـديث فـي الطبقـة البرجوازية وطبقة البروليتاريا وهي طبقة العمال الذين كان يعول عليهم في الثورة على المجتمعات الرأسمالية وإقامة المجتمع الاشتراكي.

يتحدث ماركس عن مدى أهمية هذه الطبقة فيقول:

"ليس بين جميع الطبقات التي تقف الآن أمام البرجوازية وجهًا لوجه إلا طبقة واحدة ثورية حقًا هي البروليتاريا فإن جميع الطبقات الأخرى تنحط وتهلك مع نمو الصـناعة الكبرى. أما البروليتاريا فهي – خلافًا لذلك – أخص منتجات هذه الصناعة. إن الفئات المتوسطة من صغار الصناعيين والحرفيين والفلاحين تحارب البرجوازية مـن أجـل الحفاظ على وجودها بوصفها فئات متوسطة فهي ليست إذن ثورية بل محافظة وأكثـر

---

(١) المرجع السابق: ص ٢٠.

(٢) المرجع السابق: ص ٢٣.

من محافظة أيضًا، إنها رجعية فهي تطلب أن يرجع التاريخ القهقري ويسير دولاب التاريخ إلى الوراء. وإذا كانت ثورية فذلك بقدر ما ينتظرها الانتقال إلى صفوف البروليتاريا وبقدر ما تدافع عن مصالحها الآتية في المستقبل لا عن مصالحها الحالية وهي تتخلى عن وجهة نظرها الخاصة لتتخذ لنفسها وجهة نظر البروليتاريا".

إن كارل ماركس من خلال أفكاره السابقة يقيم من مذهبه بناء فكري هندسي رشيق قد عبر ماركس نفسه عن موقفه من هيجل بأنه وحده قد وضع الهرم مقلوبًا فعدله وهذه الصورة الهندسية لمذهب ماركس على قدر ما بها من الجاذبية وعلى قدر ما بها من الخطورة نظرًا لما تعنيه العلاقة الترابطية بين أضلاع المذهب (البناء) وهي العلاقة التي كثيرًا ما يصفها ماركس بالحتمية العلمية الأمر الذي يعني أن تساقط أحد أضلاع البناء في شكله الديالتيكي اللولبي أمر يؤدي إلى تداعي البناء جميعه يستوي في ذلك الجزء السفلي منه مع الجزء العلوي لأن مذهب ماركس بفرضيته العلمية الحتمية تجعل من النتائج المحتملة المبررات الوحيدة لصحة الفرضيات التي يفرضها المذهب فهذا هو الذي تعنيه العلاقات العلمية الحتمية.

إن تحديد ماركس لطرفي الصراع في المجتمعات الرأسمالية الحديثة في الطبقة البرجوازية وطبقة البروليتاريا أدى به إلى الاعتقاد بحدوث الثورة العمالية في الدولة الصناعية الكبرى أولاً (وبالذات انجلترا) وهو الأمر الذي ينسجم مع رصده لهذه الدول من خلال نظرياته في علاقات الإنتاج وفائض القيمة وقانون زيادة البؤس (وهو القانون الذي يؤدي إلى حتمية المواجهة بين العمال والطبقة الرأسمالية) ولكن ما حدث في الواقع هو ما يناقض ذلك وهو قيام الثورات الاشتراكية في دول غير صناعية مثل روسيا والصين ومن الطبيعي أن يكون دور العمال في ذلك الذي حدث دورًا محدودًا. بينما تمضي الدول الصناعية الكبرى إلى الوفاق بين العمال وأصحاب رءوس الأموال.

ونحن لسنا هنا في معرض حديث عن نقد الفكر الماركسي خصوصًا أن هذا الحديث يعني الآن المناظرة مع شخص قد مات بالفعل ولكننا نركز فقط على فكرة الصراع الطبقي وأثرها في قيام الصراعات الفكرية في المجتمعات لأن هذا أمر يعول عليه العلمانيون الماركسيون عندنا في الكثير من كتاباتهم. وقاسمة الدهر في هذا الأمر والتي جعلت من كلام ماركس عن الصراع الطبقي ما هو أشبه بالأساطير والخرافات هو ثورة العمال على النظام الاشتراكي نفسه في الدول التي تطبق هذا النظام فحسب،

نظريات ماركس فقد كان ينبغي أن تحقق المجتمعات الاشتراكية قدرًا كبيرًا من أحلام العمال خصوصًا بالمقارنة بأحوال أمثالهم من العمال في المجتمعات الرأسمالية الذين توقع لهم ماركس تفاقم ما يعانونه من بؤس واضطهاد في المستقبل تمشيًا مع قانونه في زيادة البؤس وهو الأمر الذي حدث عكسه تمامًا على طول الخط.

كما كان ينبغي على المجتمعات الاشتراكية التي تعتبر بالنسبة لماركس بمثابة الغاية التي يطمح إليها التطور الديالكتيكي للتاريخ الإنساني كان ينبغي لهذه المجتمعات أن تفرز أشخاصًا أسوياء اشتراكيين في مجتمع اشتراكي حسب نظريات ماركس، ولكن الذي حدث هو أنها أفرزت أشخاصًا من أسوأ الديكتاتوريات في التاريخ.

ولقد تسبب تفاقم بؤس العمال في المجتمعات الاشتراكية في جعل الناس أكثر استجابة لأي تعديل للنظريات الاشتراكية بل جعلهم يتجاوزون تلك التعديلات إلى تحطيم كل البناء الهرمي للنظريات الماركسية وإلقائها في البحر أو تحطيمها تحت الأقدام (مثلما حدث في جورباتشوف في الاتحاد السوفيتي) كما أنه أدى بهم إلى الانفجار في وجه الديكتاتوريات التي أفرزتها هذه المجتمعات (مثلما فعلوا في بولندا ورومانيا وغيرهما).

إن سقوط الشيوعية على يد أبنائها سواء كانوا من المفكرين أو من طبقة البروليتاريا والاتجاه مرة أخرى نحو الرأسمالية مسألة لا تعني سقوط أحد أركان البناء الديالكتيكي اللولبي ولكنها تعني أن خط الديالكتيك اللولبي قد صار في عكس اتجاهه لينقض كل الديالكتيك بالكامل.

موقف جارودي من جمود الديالكتيك الماركسي في التحليل

قال والديك (أحد أهم قادة الشيوعية في فرنسا) لجارودي:

- يجب أن تتأكد من أنك تشكك بمبادئ أساسية على سبيل المثال عندما تقر بالفعل رغم جميع تحفظاتك فكرة ماتوسي تونج: تطويق المدن بالأرياف.. فماذا يغدو شأن الدور القائد للطبقة العمالية؟

- لديك يا والديك أكثر مني تجربة بالأممية الشيوعية فقد كنت حينئذ مناضلاً (ولم أكن بعد أكبر من ولد) عندما أطلقت الأممية الدولية باسم المبادئ القدوسية شعارها في الصين: الهجوم حيث تكون الطبقة العمالية هي الأقوى في مدن الساحل الكبرى

فكانت حينئذ مذابح شنغهاي وكانتون وتصفية نخبة العمال الصينيين تلك كانت جريمة الدوجماتية، (الجمود) التي منعت رؤية الحقيقة الواقعة هناك حيث كانت الطبقة العمالية أقوى من أي مكان آخر فإن العدو كان الأقوى مع حضور الإنجليز والفرنسيين والألمان فاستخلص ماتسوي تونغ من ذلك الدرس تطويق المدن بالأرياف وبهذه الطريقة انتصر".

إننا لكي نفهم حقيقة الخلاف بين الرجلين لابد أن نحدد الملك الذي نحتكم إليه فليست مشكلتنا هي البحث عن الحل الأصلح واقعيًا فهذه هي المشكلة التي يمحور حولها جارودي فكره لكن المشكلة التي هنا هي: هل هذه الأفكار تتفق مع قواعد الفكر الماركسي أو لا تتفق وهي المشكلة التي تؤرق محاور جارودي المفكر والديك. فليكن كما يقول جارودي إن ما فعله ماو من الاعتماد على الأرياف في الثورة هو الأصلح واقعيًا لكن أين هذا من تعاليم ماركس في تعويله الوحيد على طبقة العمال (البروليتاريا) في الثورة والتي قال عنها: "ليس بين جميع الطبقات التي تقف الآن أمام البرجوازية وجهًا لوجه إلا طبقة واحدة ثورية حقًا هي البروليتاريا". أما طبقة الفلاحين فقد وصفها بأنها محافظة ورجعية.

وكان من الطبيعي على ذلك أن يسأله والديك هذا السؤال:

– ألا يصدمك هذا العكس لتعاليم ماركس؟

– لم يستمد ماركس تعاليمه من وحي السماء ولكن من تجربة تاريخية محسوسة، هي تجربة انجلترا بخاصة، وكذلك تجربة فرنسا حيث كانت الطبقة العمالية تلعب دورًا حاسمًا فكان يفكر أن ثورة اشتراكية سوف تشبه في ذلك الثورة البرجوازية الفرنسية وأن الطبقة المسيطرة اقتصاديًا سوف تطيح بالعقبات السياسية الحائلة دون تسلمها السلطة. وكان لينين هو أول من قلب المخطط كما تقول. ففي فرنسا وحين قيام ثورة أكتوبر لم تكن الطبقة العاملة تمثل سوى ثلاثة في المائة من مجموع السكان الفعلي وعكس لينين المخطط بادئ ذي بدء كالآتي: الاستيلاء على السلطة السياسية (بواسطة الظروف: حرب، هزيمة، تمرد في الجيش) وبفضل هذه السلطة خلق الشروط الاقتصادية لتنمية طبقة عمالية.

وبدوره ماوتسي تونغ في شروط تاريخية أخرى، أجرى "عكسًا" جديدًا للمخطط: في بلاده حيث طبقة الفلاحين كانت العنصر الحاسم فكان لابد من البدء منها... إن

الماركسية لا تقوم على تكرار صيغ ماركس، ولكن على تطبيق منهجه في أوضاع تاريخية جديدة".

نعم ما يقوله جارودي صحيحًا فلينين صنع الثورة نفسها ثم استولى على السلطة التي استطاع من خلالها صناعة الطبقة نعم كان هذا هو الأصلح واقعيًا ولكن أين هذا من فكر ماركس؟ هل نمو الطبقة العمالية هو الشرط الموضوعي لقيام الثورة. أم أن الثورة هي الشرط الموضوعي لقيام الطبقة العمالية؟

وكما يقول جارودي نفسه فقد صنع لينين العكس. وكان الأوفق لماو أن يعتمد على الفلاحين لا العمال نعم هذا صحيح ولكن أين هذا من أفكار ماركس؟.

والحكاية ليست كما يقول جارودي مجرد تكرار صيغ ماركس لا إنها تتعدى ذلك إلى الدخول في منهجه ذاته.. لقد وضع قواعد وشروط لمنهجه في التطور فإذا افتقد التطور هذه القواعد والشروط ألا يكون ذلك مناقضًا للمنهج.

وإذا كانت الحكاية هي استخلاص الشروط الموضوعية لقيام الثورة من الواقع وهو الأمر الذي يمضي معه كلام جارودي فأي وجود للنظرية هنا وكيف يحق لماركس ولتلاميذه بعد ذلك الادعاء بأنه وضع نظرية علمية للصراع الطبقي والتطور التاريخي.

وكان من الطبيعي أن يقول والديك لجارودي:

"وضعت كتابًا ضخمًا في ديالكتيك هيجل، مشددًا على فكرة أنه أهم مصدر فلسفي للماركسية فعندما تقرأ اليوم نصوص ماوتسي تونغ في التناقض ألا يتكون لديك الانطباع بأنه يبتعد عن ذلك كثيرًا؟

- بلى وهذا يسرني. ولقد كان ماركس يقول حقيقة: "إنني تلميذ ناقد لهيجل" وماوتسي تونج يتابع هذا النقد لدى هيجل فالتناقض يذلل بتحقق حيث يوصل إلى الراحة فهذا هو موت الخميرة الثورية. بما أنك تحب محبة بالغة التذكير بصيغة فإن ماركس كان يقول ساخرا: "بقراءتنا لهيجل نحصل على انطباع أنه كان هناك تاريخ ولكن بعد ذلك لم يعد هناك تاريخ فقد بلغنا التحقق النهائي" على عكس ما يفكر ماوتسي أن التناقض لا يكف عن العمل بعد الثورة... ليس ثمة أسوأ من حافظ لا ثوري راض.
- كان لينين يقول إن مصادر الماركسية الثلاثة هي الفلسفة الألمانية والاقتصاد السياسي الانجليزي والاشتراكية الفرنسية.

- إنه على الحق تاريخيًا، هكذا نشأ فكر ماركس. ليست لديه أية تجربة غير تجربة أوروبا وهي تحظى اليوم برؤية ماركسية باللغة الغربية في أصولها، في وسعها دون أن تنبذ ما تنكره أن تتجدد في حضارات أخرى. لقد عرف ماو الذي لا يحمل المنابع الغربية أن يعمل ماركسية صينية بحتة من شأنها أن توسع تجربتنا التاريخية.. لست حانقًا من أن يلحق الحتمية الاقتصادية الكامنة لكبار الانجليز من آدم سميث إلى ريكاردو ومعارضة الإرادية الكونفوشوسية، فقال والديك ساخرا:

- ها أنت صينيًا من رأسك إلى قدميك وبخاصة رأسك.

- كلا. أقول فحسب إن الثورة تستطيع أن تجد تربة خصبة بقدر كاف في الثقافة والحضارة الصينين، كما في ثقافتنا وحضارتنا وأنهم تعلموا من الغرب وإن على الغرب أن يتعلم منهم وإلا فالمناضل الثوري من الصين يقوم بدور المبشر من الغرب.

بماذا اختتم والديك حديثه؟ قال لجارودي:

- "ليكن. سوف تكتب هذا على مسئوليتك الخاصة كفيلسوف ولكن مع ذلك ينبغي ألا تقدم أحكامك في السياسة الحاضرة للصينيين كعضو في المكتب السياسي يلتزم بها حزبيًا"[١].

حقًا ما قاله والديك هو الحقيقة فمن الممكن أن يكون كلام جارودي هو الأصلح واقعيًا ولكن يستحيل، أن يكون هذا الكلام منضبطًا مع الفكر الماركسي ولذلك فهو يجب أن يتحدث في هذا الكلام معبرًا عن نفسه كفيلسوف وليس كعضو في حزب شيوعي.

نعم إن ماركس تلميذ ناقد لهيجل وماو تلميذ ناقد لماركس ولكننا يجب أن ننتبه لنتيجة أساسية من ذلك وهي أن نقد ماركس لهيجل أدى به إلى نشأة فلسفة جديدة مغايرة هي الماركسية ولذلك فنقد ماو لماركس ينشئ فلسفة جديدة مغايرة لها أيضًا ويسقط مسألة كون الماركسية نظرية علمية ذات حقائق مطلقة.

الخلاصة هي أن جارودي يرى أن أي تعديل في الفكر الماركسي يؤدي إلى إصلاح المجتمع وتحقيق الغايات الماركسية هو أمر أصلح للإنسانية وعلى ذلك يجب أن يكون أصلح للماركسية أيضًا لكن الحقيقة هي أن الماركسية نظرية ذات قواعد مترابطة بشكل حتمي بحيث يؤدي التخلي عن أي منها إلى إسقاطها جميعًا.

لكن للفلاسفة الكبار من أمثال جارودي تهمهم في الأساس تحقيق الغايات الإنسانية

---

(١) الحوار منقول عن كتاب جارودي: جولتي في العصر متوحداً.

ولا يعطون بالاً أمام الأخطار التي قد تؤدي إلى سقوط النظريات الفلسفية نتيجة لتطور الأفكار خصوصًا أنهم يهزءون في داخلهم من الزعم بأن هناك من الفلسفات ما تستطيع اكتشاف حقائق الوجود بشكل نهائي وغير مسبق مثلما زعم إنجلز بالنسبة لفلسفة ماركس (الماركسية). فالأمر لا يعدو لدى جارودي أن الماركسية ما هي إلا مجموعة من الأفكار الذكية التي لها القدرة على إصلاح الواقع وأنه يجب تعديلها إلى أقصى حد بالطريقة التي تقتضيها الظروف الواقعية المتطورة لهذا الواقع فالمسألة مسألة أفكار يجب التعامل معها بشكل براجماتي وليست مسألة نظرية تستطيع تفسير كل شيء وإصلاح كل شيء... هذا كلام سفيه بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة الكبار. وكان من الطبيعي أن يفصل جارودي أخيرًا من الحزب الشيوعي نتيجة لذلك.

هل هم حقًا ماركسيون؟!

يصف جارودي كتابه النظرية المادية في المعرفة بأنه أسوأ كتبه ويقول إنه "الكتاب الوحيد الذي منع إعادة طبعه بعد ما نفذ بعد عام وواحد من ظهوره"[1]. هذا الكتاب قال عنه الأستاذ خالد محي الدين أحد زعماء الماركسيين العرب "إنه كان السبب في انتمائه إلى الفكر الماركسي"[2].

ولكن الأمر الأخطر في الموضوع هو مدى حقيقة انتماء الشيوعيين العرب للفكر الماركسي ومن ثم تمسكهم الحقيقي به، وهو الأمر الذي نحاول من خلاله أن نفسر لماذا يظل موقف بعض الشيوعيين العرب من الماركسية كما هو مهما حدث لها من انتكاس أو سقوط في معاقلها العالمية[3].

فالأمر في الحقيقة لا يتعلق كثيرًا بما تقتضيه الموضوعية الفكرية أو النوعي بمتغيرات الواقع وانعكاسات ذلك على التطوير الفكري للآراء والمذاهب الفلسفية لكي تتواءم مع ما كشفت عنه تجارب الشعوب من حقائق واحتياجات جديدة إنما الأمر يتعلق عندنا بقوم رأوا أن الانتماء إلى الماركسية هو السبيل إلى تحقيق ذواتهم في عصر سابق كانت الدعوة فيه إلى الفكر الماركسي قرينة بالدعوة إلى العلمية والعقلانية

---

(١) جولتي في العصر متوحدًا، ص ١١٩.

(٢) ذكر ذلك الأستاذ جمال البنا في كتابه الإسلام هو الحل.

(٣) هناك بالطبع بعض الاستثناءات من ذلك مثلما حدث للدكتور فؤاد مرسي بعد متابعته لتطورات الأحداث السوفيتية مع بريستوريكا جورباتشوف وهو ما جعله يتجه إلى كتاب الهام الرأسمالية تجدد نفسها.

والنضال والشرف والحقيقة ذاتها وأن ما دون ذلك من الفكر لم يكن يعني سوى النقيض التام من كل هذه القيم العظيمة أي أنه لا يعني سوى الجهل والتخلف والعمالة والخيانة، بكل ما تحمله الأفكار الماركسية من إطلاقات ومصادرة وغطرسة.

وسريعًا ما انغمس هؤلاء في ذلك الفكر إلى آذانهم وسريعًا أيضًا ما تقلدوا المناصب ونالوا أعز الأوسمة وصاروا روادًا للفكر العربي المعاصر.

وحتى بعد أن زال ما كان الفكر الماركسي يحرزه من مكانة ومجد وجد هؤلاء الماركسيون العرب مكانتهم في أجهزة الثقافة والإعلام كقادة مميزين في الاتجاه العلماني لهم سمعتهم الخاصة في العداء المتطرف للحركة الإسلامية.

وهكذا فقد أقام هؤلاء مجدهم بل ومكانتهم فوق أرضية الفكر الماركسية فكيف من الممكن أن يتخلوا عنه أو يعترفوا بما تأكد لدى منظريه أنفسهم من صدام الكثير من مقولاته مع الواقع وإعاقة الكثير من نظرياته لحركة التطور ذاتها.

إن المفكرين الحقيقين هم أكثر الناس قدرة وجرأة على الاعتبار بما تثبته التجارب من أخطاء قد وقعوا فيها وما ينبغي أن يقوموا به من تطوير لأفكارهم ونظرياتهم على ضوء الحقائق الجديدة التي تتكشف لديهم يومًا بعد يوم.

أما الذين أقاموا بناءاتهم الفكرية الهشة بمواد مستوردة بالكامل من الفكر الغربي الماركسي وحاولوا إغراء الناس بالتحصن بها فإنهم لا يستطيعون الاعتراف بفداحة ما وقعوا فيه من أخطاء حملوا أتباعهم نتائجها خصوصًا أنهم استكانوا إلى تلك الأفكار وخلدوا إلى الراحة والركود فيها ولم يكلفوا أنفسهم مشقة البحث عن غيرها واكتساب القدرة على تطبيقها.

والخلاصة أن الأفكار الماركسية – وإن كان يمكن الاعتراف بمدى فشلها من قبل المنظرين الماركسين العالمين – فإن الماركسيين العرب لا يملكون في كتاباتهم إلا أن يعيشوا في دوجماطيقية (جمود) فكرية لا يستطيعون التنازل عنها فهم لا يعرفون سواها فكيف يمكنهم استبدالها بغيرها فضلاً عن أن التنازل عنها يعني في نفس الوقت التنازل عن مكانتهم التي أقيمت على أساسها.

الوجودية

تطور الوجودية وأهم فلاسفتها:

ينظر عادة إلى الفيلسوف الدنماركي كيركجورد (١٨١٣ – ١٨٥٥) على أنه أبو الوجودية الحديثة وأنه أقام المذهب كرد فعل على موضوعية هيجل فقال كير كجورد بالذاتية وأن الحقيقة في الذاتية وأن الوجود الحقيقي لا يمكن أن ينكشف إلا بتكثيف الانفعال ورفض أن يكون الإنسان جزءًا من كل يلاشيه ويلغي وجوده.

يقول كيركجورد: "أستطيع أن أقول إنني اللحظة التي أعيش فيها وأرفض أن أكون فقرة في نظام"[1] ووضع كيركجورد الأسس الأولى للوجودية "فالإنسان بوصفه الذات المفردة هو مركز البحث وأحواله الوجودية الكبرى مثل الموت والخطيئة والقلق والمخاطرة... إلخ: هي المقومات الجوهرية لوجوده والحرية والمسئولية والاختيار هي المعاني الكبرى في حياته"[2].

وكان كير كجورد لاهوتيًا مسيحيًا ولكنه هاجم ما يوصف عادة بأنه هو المسيحية كالنظريات الجامدة والطقوس التي تمارسها الكنيسة التقليدية فما هو إلا انحراف وضلال.

أما الشخصية الأخرى المؤسسة للوجودية فهي الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه (١٨٤٤ – ١٩٠٠) والذي يمضي في اتجاه مخالف لاتجاه كيركجورد (الوجودية الإلحادية في مقابل الوجودية الإيمانية).

وهو الفيلسوف الذي نادى بوضع الإنسان الأعلى (السوبر مان) مكان الإله وادعى "موت الإله" ومن ثم التحرر من كل القيم الأخلاقية؛ حيث أنه لا يمكن قبولها إلا استنادًا على الاعتقاد في الله ولكن مع عدم الاعتقاد به فإنه لا يمكن أن تظل عالقة في الهواء.

وهذا التحرر الأخلاقي يعبر عن الجانب السوداوي في فلسفة نيتشه ويؤدي بنا إلى العدمية، ومن ثم فإن تأكيد الإنسان وإثباته لذاته يقوم على خلفية عالم عبثي لا معقول

---

(١) نقلا عن جان فال ما هي الوجودية.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي – دراسة في الفلسفة الوجودية.

ليس به إله ولا قانون وقد أدى هذا النوع من التفكير إلى تدمير الفيلسوف نفسه الذي قضى نهاية حياته في مستشفى للأمراض العقلية. وقد كتب أحد شراح نيتشه وهو م. م بوتسمان يقول: "أن إرادة تمجيد الإرادة، إرادة الإنجاز والانتصار، إرادة أن نقول للحياة: "نعم وآمين" مقرونة بعقيدة العود الأبدي الجامدة وبألوان الفشل والعذاب الكثيرة التي عاناها كانت تسبب لنيتشه في بعض الأحيان فيما يبدو آلامًا هنية رهيبة"[1]

واتجهت الوجودية الألمانية التالية اتجاهًا مختلفًا مع يسبرز (١٨٨٣ – ١٩٦٩) والذي بدأ حياته طبيبًا نفسيًا ثم سرعان ما اهتم بما يسميه (المواقف الحدية) للحياة أي عندما يقف الإنسان وظهره إلى الحائط ويستنفذ حيله ويحل محلها الحطام والإخفاق. غير أن النتيجة هنا ليست عدمية. إذ في مثل هذه المواقف بالضبط تتفتح أمام الإنسان حقيقة التعالي بالمعنى الوجودي الذي سنتحدث عنها بعد قليل.

وتوجت الوجودية الألمانية بالفيلسوف مارتن هيدجر (١٨٨٩ – ١٩٧٦) ويعد كتاب هيدجر (الوجود والزمان) ظهر في الفلسفة الوجودية على امتداد هذه الحركة كلها ومن الممكن النظر إلى تركيزه في هذا الكتاب على موضوعات مثل: الهم، والقلق، والاثم، والتناهي، وقبل هؤلاء جميعًا الموت على أنه إشارة إلى نزعة هيدجر نحو لون من العدمية.، ومع ذلك فإن هيدجر يسير إلى هذا العدم الذي يكتب عنه فيقول: "هذا الآخر الذي يختلف تمامًا عن جميع الكيانات هو ما لا كيان له أو عدم لكن هذا العدم هو وجود على نجو أساسي"[2] ومع ما سبق فإنه الأدق أن يقال إن هيدجر صاحب فلسفة مستقلة عن الفلسفة الوجودية هي فلسفة الوجود حاول فيها أن يقيم نظرية معرفية كاملة من خلال التأمل في موضوع الوجود. ولكن هذا أمر شرحه يطول ولا يتسع المجال للحديث عنه هنا.

وبجانب هذه الوجودية الألمانية تطورت الوجودية الفرنسية من خلال سارتر وألبيركامي، وفلسفة سارتر (١٩٠٥ – ١٩٨٠) تظل وثيقة الصلة بفلسفة نيتشه الإلحادية فالإنسان فيها يحل محل الله حيث يذهب سارتر إلى "أن الإنسان المحكوم عليه بالحرية يحمل على كتفيه عبء العالم كله فهو مسئول عن العالم ومسئول عن نفسه

(١) نقلا عن جون ماكوري – الوجودية: ص ٧٥.

(٢) نقلا عن المرجع السابق ص ٧٧ – ٧٨.

باعتباره لونًا من الوجود"[1].

أما ألبير كامي (١٩١٣ – ١٩٦٠) الذي يثار جدل كبير بين مؤرخي الفلسفة حول مدى صحة إدراجه بين الوجوديين، فإنه يكتب فصولا طويلة تحت هذه العناوين: "اللاجدوى والانتحار – الأسوار اللامجدية – الانتحار الفلسفي – الحرية اللامجدية – الإنسان اللامجدي – الخلق اللامجدي – الأمل واللاجدوى" وهكذا تظل فكرة اللاجدوى في كل شيء (داخل وخارج الإنسان) متمثلة في كل سطور الكتاب الذي يشبه فيه حياة الإنسان بحياة سيزيف الذي حكمت عليه آلهة الأساطير بأن يرفع صخرة إلى قمة الجبل وكلما وصل إليها تسقط إلى الأرض ليعود ليرفعها من جديد وهكذا بلا انقطاع. فالحياة تصير العادة والعادة تؤدي إلى الملل والملل يثير السأم والغثيان وتصير المشكلة الفلسفية الهامة الوحيدة – على حد قوله – هي الانتحار"[2].

ما هي الوجودية؟

إذا أردنا أن نتحدث عن الفلسفة الوجودية فلابد أن نهيأ أنفسنا مسبقًا للغة ورؤى غير معتادة ليس بمعنى مختلفة فقط ولكن بمعنى أنها كاسرة لكل المفاهيم المشتركة التي يتعامل على أساسها البشر بل وقبل ذلك للبديهة ذاتها.

يقول مارتن هيدجر:

"إن للحس المشترك ضرورته الخاصة: فهو لا يدافع عن حقه مستخدمًا السلاح الوحيد الذي هو بحوزته. فهو يعلن انتماءه لـ "بداهة" ادعاءاته وانتقاداته. والفلسفة من جهتها لا يمكنها أن تفند الحس المشترك لأنه لا يفهم لغتها بل أكثر من ذلك لا يمكنها حتى أن تنوي أن تفيده لأنه يظل أعمى عن كل ما تقترح عليه النظر فيه كشيء أساسي"[3].

الوجود والماهية:

ويبدأ الفكر الوجودي من التفريق أساسًا بين الوجود والماهية فإذا كان وجود الشيء يرتبط بواقعة أنه "موجود" والوجود يتسم بالعينية والجزئية وبأنه معطى محض كذلك أما ماهية الشيء فتعتمد على واقعة "ما هو". فماهية موضوع ما تتألف من تلك السمات

---

(١) نقلا عن المرجع السابق ص ٥.

(٢) راجع كتاب (أسطورة سيزيف).

(٣) مارتن هيدجر (التقنية – الحقيقة – الوجود) ترجمة محمد سبيلا: ص ١٠.

الأساسية التي تجعله موضوعًا معينا، وليس موضوعًا آخر. ولنضرب لذلك مثلا بسيارة واقفة أمامنا فهذه سيارة نقول عنها إنها موجودة بوصفها أحد أشياء العالم الماثلة أمامي تحديدًا. أما إذا تحدثت عن ماهيتها فلا بد أن أتحدث عن الخصائص الضرورية لتعريف هذه السيارة بأنها من التويوتا مثلا وموديل عام كذا.

ومعنى ذلك أن الماهية تتسم بالتجريد والكلية وفضلا عن ذلك فإن الماهيات من الأسهل أن تجري عليها عمليات التفكير العقلي والتحليل والمقارنة والتركيب على حين أن الوجود بما يتصف به من عرضية محضة وآنية فإنه يستعصي على مثل هذه العمليات.

الوجود البشري:

والخاصية الأساسية الأولى للوجود البشري هي طابعه الهلامي، الانبثاقي، المتعالي، الذي ينجذب دائمًا نحو وجود آخر.

فإذا كانت معظم الأشياء الموجودة في العالم يمكن أن توصف بصفات قليلة محددة وثابتة كما هو الحال في مثال السيارة فإننا لا نستطيع أن نقول الشيء نفسه على الإنسان، إذ لا توجد مجموعة من الصفات تحدد وجوده، لأنه يلقي بنفسه باستمرار في ممكنات الوجود العيني " كما أننا نستطيع أن نقول إن الإنسان متعال في وجوده، دون أن يكون للفظ التعالي هنا أية دلالة لاهوتية (دينية) فهي كلمة يستطيع سارتر نفسه (أي بما يمثله من الحاد) أن يستخدمها عندما يتحدث عن الإنسان فالحديث عن تعالي الموجود البشري لا يعني سوى الإشارة مرة أخرى إلى الحقيقة القائلة بأن الإنسان في أية لحظة يجاوز أو يعلو على ما هو عليه في تلك اللحظة دائمًا.

ماهية الحقيقة:

يقول هيدجر: "التعريف التقليدي لماهية الحقيقة: الحقيقة هي تطابق الشيء مع العقل"[(١)].

وبعبارة أخرى فهي التوافق بين الشيء والمنطوق. فالمنطوق هو الذي يستدعي الشيء أو بقول أدق يستحضره، ولكن الرؤية الوجودية تريد أن تتم عملية الاستحضار هذه بعيدًا عن كل المسبقات النفسية والأبستمولوجية وترك الشيء ينبثق أمامنا كموضوع، ولكي يتم ذلك لابد من خلخلة السلوك ليغدو سلوكًا منفتحًا وهو الشرط

---

(١) المرجع السابق ص ٣٠.

الأساسي للحقيقة الوجودية.

ولكن بحسب الفكر الوجودي فإن هيدجر يعرف الحقيقة تعريفًا آخر هو: "أن ماهية الحقيقة هي الحرية"(1).

ثم يذكر هيدجر الاعتراضات التي يمكن أن تقوم على ذلك فيقول:" أليس من شــأن وضع ماهية الحقيقة في الحرية أن يجعلنا نسند هذه الأخيرة لاعتباطية الإنسان؟ وهــل هناك ما هو أكثر تدميرًا للحرية من تركها تحت رحمة هذا الكائن الضعيف؟".

يجيب هيدجر على ذلك بقوله: "إن الحرية تجاه ما ينكشف في حضن المنفتح تترك الموجود يكون الموجود الذي هو، وهكذا تتكشف الحرية الآن على إنهــا مــا يتــرك الموجود يوجد"(2).

وكلمة الترك هنا لها مدلول إيجابي وليس سلبيًا، فترك الموجود يوجد يقصد منه أن ينكشف ولذلك يؤكد هيدجر على أهمية كلمة "تاآليتي" بـــ "اللاتحجب" بدلا من ترجمتها "الحقيقة" وهذا المعنى يكون المدلول الإيجابي لعبارة "ترك الموجود يوجد" وهو تــرك الموجود ينكشف، وبذلك تكون الحرية "هي انفساح للمجال أمام انكشاف الموجود مــن حيث هو كذلك"(3).

وهنا ينتقل هيدجر إلى نتيجة خطيرة للغاية وهي "أن القول بأن الإنسان يتمتع بوجود منفتح يعني حينئذ: "أن تاريخ الإمكانات الأساسية للإنسانية التاريخية يجد نفسه مهيأ من لجل هذه الاخيرة في انكشاف الموجود في كليته، وحسب الطريقة التي تكون الماهيــة الأصلية للحقيقة ماثلة بها تولد القرارات الحاسمة القليلة في التاريخ"(4).

الآخر والأخلاق الوجودية:

يرى كيركجورد أن الآخر يمكن أن يكون عائقًا أمام علاقة الإنسان بالله "وهذا هــو جوهر نقد بوبر لكيركجورد فهو يقتبس من الفيلسوف الدانمركي عبارة يقــول فيهــا: "ينبغي على كل فرد أن يكون ضنينًا في تعامله وعلاقته بالآخرين، وينبغي عليه أساسًا

(1) المرجع السابق ص٢٠.

(2) المرجع السابق ص٢٣.

(3) المرجع السابق ص: ٢٥.

(4) المرجع السابق ص: ٢٧.

أن لا يجري حديثًا إلا بينه وبين الله "ويفسر بوبر هذه الفكرة بأنها تعني: أنه من الضروري عند كيركجورد أن يصبح المرء فردًا منفردًا حتى تكون له علاقة مع الله ويكمن وراء ذلك بالطبع حياة كيركجورد وتاريخه فهو قد فسخ خطوبته لاعتقاده أن هذه الخطبة كانت تتناقض مع نداء الله له بوصفه فردًا غير عادي، غير أن تلك بعينها النقطة التي نجد بوبر عندها يرغب في معارضة كيركجورد"[1].

نحن حقًا نرتبط بالله عن طريق ابتعادنا عن الأشخاص الآخرين أم إننا نرتبط بالله بالضبط عندما نتحول في اتجاه الآخرين فنجد الله الأبدي من خلال (الآخر) المتناهي؟.

ويرى هيدجر في كينونة الموجود البشري سبيلا مشروعًا لفهم حقيقة الوجود، والإنسان يجب ألا ينسى أن وجوده هو وجود مع الآخرين، بيد أن إنسان العصر الحديث على حد قول هيدجر قد أصبح يعيش في حالة جماعية زائفة لأنه قد اتخذ من (الوجود مع الآخرين) ذريعة للتنازل عن وجوده الخاص. فلم يعد وجوده سوى مجرد انغماس في عالم الجمهور هكذا فقد إنسان العصر الحديث إنسانيته وحريته وصار مجرد موضوع ينطق بلسان الآخرين.

ويفرق هيدجر بين ضربين من الوجود البشري هما الوجود الأصيل والوجود الزائف، فالوجود الأصيل هو ذلك الوجود الحقيقي الذي تشعر معه الذات أنها قائمة بنفسها، مسئولة عن ذاتها وأنه قد خلى بينها وبين حريتها وأنه لا بد أن تأخذ على عاتقها تبعة وجودها أما الوجود الزائف فهو ذلك الوجود الذي تهبط فيه النفس بذاتها وتميل إلى الانغماس في المجموع آملة من وراء ذلك التهرب من حريتها والتخلص من شعورها بالقلق.

ومن خلال القلق يتضح للموجود البشري عدم جدوى الموضوعات العالمية وتفاهة شتى الأشياء الكامنة في هذا العالم واتسام كل ما في الوجود بصبغة العدم.

فالوجود البشري عند هيدجر هو في صميمه (وجود نحو الموت) وكل محاولة للهروب من هذا القلق الذي يسببه لنا التفكير في الموت هو انحدار لمستوى الوجود الزائف الذي يعشيه الآخرون "[2].

وهذا يعني أن مسايرة القواعد والانصياع لها هو في ذاته تصرف غير أصيل، ومن

---

(١) نقلا عن جون ماكوري – المرجع السابق: ص ١٦٣.

(٢) راجع د زكريا ابراهيم – دراسات في الفلسفة المعاصرة.

ثم قد يكون اللص أو المنحرف أو الطاغية إنسانًا أصيلا لأنه اختار بالفعل أن يكون كذلك " لقد ذهب سارتر مثلا إلى القول بأننا نخلق القيم باختبارنا فنحن لا نختار شيئًا يتحدد مقدمًا أنه خير لكننا نختار شيئًا يصبح خيرًا لأننا اخترناه"[1].

لكن سارتر يؤكد كذلك أننا لا نستطيع أن نختار شيئًا على أنه أفضل ما لم يكن كذلك بالنسبة للجميع.

ومع ذلك فإن سارتر يقول أيضًا:

"إن الوجودية تقول إن عدم وجود الله معناه عدم وجود القيم المعقولة كذلك وعدم وجود الخير بصورة مسبقة قبلية.... وهكذا يصبح القول بوجود الخير أو بوجوب الصدق والتزامه قولا لا معنى له وقد كتب ديستويفسكي مرة" أن الله إذا لم يكن موجودًا فكل شيء مباح "وما كتبه ديستويفسكي هو النقطة التي تنطلق منها الوجودية والتي يعتقد معها أن إنكار وجود الله يعني أن كل شيء يصير فعلا مباحًا"[2].

وانطلاق الوجودية من الذاتية في إدراك الحقيقة وتحديد السلوك يؤدي منطقيًا إلى أن يقول سارتر على لسان بطل إحدى مسرحياته: "إن الآخر هو الجحيم لأنه ينظر إلىّ باعتباري شيئًا وفي هذا هدم لذاتيتي "فلا يمكن أن يكون هناك حب يجعل الاتحاد بالآخر ممكنًا لأن الذات المستقلة ترفض أي تنازلات عن حريتها وذاتيتها... والآخر هو الصخرة التي تتحطم عليها إرادتي"[3].

الوجودية ومسألة الألوهية:

مع أن الوجوديين ينظرون إلى مسألة الله على أنها أساسية في الفلسفة والثقافة وكذلك بالنسبة للعلو الإنساني إلا أنهم لا يقدمون إجابة موحدة عليها فهم يمثلون استمرارًا للتضاد بين كيركجورد ونيتشه ويمتد المجال الذي تقع فيه المراكز الوجودية من الإلحاد الصريح عند سارتر وكامي إلى تسليم يسبرز بإله متعال، ومن امتناع هيدجر عن الحديث عن الله في الفلسفة أو غموض موقفه إلى رأي مارسل القائل بأن الفلسفة بحث تأملي لعلاقة التواصل بين الله والأشخاص المتناهين.

---

(1) نقلا عن جوماكوري – مرجع سابق: ص ١٠٦.

(2) الوجودية مذهب إنساني.

(3) الابواب الموصدة.

وكلا من نيتشه وكامي أقام موقفه الإلحادي على الحقيقة الحضارية القائمة وهي التمرد الواسع الانتشار ضد فكرة الله وإن كانت هذه الحقيقة الحضارية ذات خصوصية أوروبية في عصريهما ولو عاش في العصر الحاضر لا كتشفا التوجه المضاد لذلك حتى في أوروبا ذاتها.

ولو أخذنا مثال الإيمان الوجودي عند كارل يسبرز فإننا نجده يسلم بأن القضية بين مذهب الإلحاد ومذهب الألوهية لا يمكن أن تحل لصالح أيًا من الطرفين من خلال التدليل البرهاني وسبب ذلك "هو أن الإله اللامتناهي يقف فيما وراء الوجود القابل للمعرفة الموضوعية ولمناهج البرهان الموضوعية ولكن ليس البديل عن ذلك أن نستبدل بالتفكير الصارم شعورًا اعتباطيًا بالألوهية أو شعورًا لا يقل عن ذلك اعتباطية ببطولة تخلو من الألوهية (يقصد نيتشه) فما زال من المتيسر اتخاذ سبيل الوعي التأملي بالمعطيات التي تنطوي عليها الحرية الإنسانية وإن كانت لا تنتمي إلى عالم الموضوعات. والوجودية الألوهية تصطنع كثرة من المناهج لا مجرد التقنيات المتخصصة لكي تسمح بدراسة البيئة الملائمة لطريقتنا الإنسانية الباطنية في الوجود والفعل"[1].

---

(١) جيمس كولينز – الله في الفلسفة الحديثة: ص ٥١٧.

البراجماتية

ما هي البرلجماتية؟

لو أردنا توضيح نمطي التفكير الفلسفي الأساسيين في التاريخ الغربي فإننا نضع خصائصهما في عمودين متقابلين على طريقة الفيلسوف الأمريكي وليم جيمس (منظر البرلجماتية الأبرز) عند تقديمه لأفكاره في كتابه (البرلجماتية – ١٩٠٧) هكذا:

مثالي	مادي
عقلي	تجريبي
ديني	لا ديني

وعلى الرغم من الخلاف بين المذهبين فإنهما قد اتفقا على أن هناك مرجعًا ما أو أصلاً قائمًا يمكن الرجوع إليه في معرفة مدى صحة فكرة مطروحة أو رأي أو قول ما، هذا الأصل القائم هو أفكار قبلية في العقل عند العقليين أو واقعة خارجية تدرك بالحواس عند التجريبيين.

ولأن المنازعات الفكرية بين الفريقين لا تنتهي فلقد ادعى البرلجماتيون أنهم يقدمون طريقة جديدة في التفكير لحسم هذه الخلافات وهي التجريب العملي لأي فكرة من الأفكار، فالفكرة تكون صحيحة أو باطلة بحسب ما يمكن أن تحققه للإنسان من نفع في حياته العملية لا لأنها صحيحة في ذاتها أو لأنها مطابقة للواقع أو غير ذلك.

وأول من أدخل لفظ البرلجماتية في الفلسفة هو الفيلسوف الأمريكي تشارلز بيرس (١٨٣٩ – ١٩١٤) في مقال له بعنوان " كيف نجعل أفكارنا واضحة" حيث ذكر فيه أنه "لكي نبلغ الوضوح التام في أفكارنا من موضوع ما فإننا لا نحتاج إلا إلى اعتبار ما قد يترتب من آثار يمكن تصورها ذات طابع عملي قد يتضمنها الشيء أو الموضوع".

وعلى ذلك فإن بيرس يزعم "أن كل اصطلاح يكون حقًا إذا كان له مدلول، والمدلول له وجود حقيقي إذا كان ينتج بعض النتائج في هذه الدنيا التي نشاهدها وإلا فلا معنى

للاصطلاح ولا جود للمدلول أو الشيء"[1] وذهب وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠م) إلى أن المنفعة العملية هي المقياس لصحة هذا الشيء. وذهب الفيلسوف الأمريكي جون ديوي (١٨٥٩- ١٩٥٢م) إلى أن "العقل ليس أداة للمعرفة وإنما هو أداة لتطور الحياة وتنميتها فليس من وظيفة العقل أن يعرف... وإنما عمل العقل هو خدمة الحياة"[2].

أما شيلر الإنجليزي (فرديناند شيلر: ١٨٦٤- ١٩٣٧م) فهو "يأخذ لنفسه تعبير بروتاجوراس المشهور، "الإنسان مقياس كل شيء" ويؤيد السوفسطائيين اليونان ويدافع عنهم ضد المذهب العقلي لأفلاطون" [3]

وإذا كان هؤلاء هم فلاسفة البراجماتية الأساسيون فإننا سنركز بوجه خاص على وليم جيمس الذي شرحها شرحًا وافيًا في كتابه البراجماتية الذي سنعتمد عليه في ذكر أفكاره.

وليم جيمس:

نشأ وليم جيمس من أسرة عريقة في الثقافة والعلم فوالده هو هنري جيمس المفكر والقسيس البروتستانتي المعروف وقد عمل هنري على تثقيف ابنه وتزويده بشتى المعارف أما أخوه فهو هنري جيمس القصاص والروائي المعروف أيضًا.

أهتم وليم جيمس في بداية حياته بدراسة الطب والتشريح ثم انصرف عنها إلى علم النفس الفيزيائي وما لبث أن تعداه اهتمامه إلى علم النفس العام الذي قاده إلى دراسة الفلسفة والكثير من المشاكل الدينية والميتافيزيقية وأهم كتبه هي إرادة الاعتقاد (١٨٩٧)، والبراجماتية أو الفلسفة العملية (١٩٠٧) ثم معنى الحقيقة (١٩٠٩).

وكان فيلسوفًا ذائع الصيت بل يعتبر أشهر فيلسوف أمريكي في عصره ويعد جيمس أكثر الفلاسفة البراجماتيين حماسة وجرأة في عرض الأفكار البراجماتية مما جعله أكثرهم عرضة للانتقاد وبالإضافة إلى ذلك فقد كان يمتاز بأسلوب أدبي شائق يطبع به فلسفته البراجماتية.

---

(١) نقلا عن: يعقوب – مذهب البراجماتيزم.

(٢) المرجع السابق.

(٣) تاريخ الفلسفة الأوربية.

الاتجاه البراجماتي[1]:

لا بد أن نذكر أولاً أن الفلسفة البرلجماتية قد جاءت فلسفة أمريكية في الأساس لأنها الفلسفة التي تتسق مع أسلوب الحياة الأمريكي نفسه أي أنها جاءت لتعبر عما هو واقع بالفعل.

ويقول ويلسون آلن في ذلك في كتابه (الثقافة الأمريكية): "إذا كانت النظرة البرلجماتية للحياة سائدة ومبتغاة في الولايات المتحدة بأسلوب أكثر انتشارًا وأكثر صدقًا منه في أي مكان آخر في العالم الغربي فقد كان لها السيطرة الحازمة على أغلبية الأمريكيين لمدة طويلة قبل أن يحاول أحد وصفها بأسلوب الفكر المجرد. وربما كانت الخاصية الطبيعية لهذه النظرة السبب في منع مناقشتها نظريًا لكن بمجرد أن بدأ هذا فإنه لم يتوقف وأدى إلى عدد من أكثر الاتجاهات الحاسمة تأثيرًا في الفكر الحديث".

يقول وليم جيمس عن الاتجاه البرلجماتي: "إنه اتجاه تحويل النظر بعيدًا عن الأشياء الأولية، المبادئ والنواميس الفئات، الحتميات المسلم بها وتوجيه النظر نحو الأشياء الأخيرة الثمرات، النتائج، الآثار، الوقائع الحقائق".

والبرلجماتية ليس لها أية عقائد يقينية أو جزمية أو أية مذاهب أو مبادئ اللهم إلا طريقتها ومنهاجها، وأسماء مثل الإله، المادة، العقل المطلق لا نستطيع اعتبارها نهاية مطاف سعينا نحو الحقيقة، إذ يتعين على الإنسان من وجهة نظره أن يخرج من كل كلمة قيمتها النقدية الفورية العملية وأن يمرسها على العمل بإظهار كيفيتها في نطاق مجرى خبرته وعندئذ فهي لا تبدو حلاً بقدر ما تبدو برنامجًا أو منهاجًا للمزيد من العمل ومن ثم فإن النظريات تصبح أدوات ووسائل لا حلولاً لألغاز ولا إجابات عن أحجية نستطيع أن نسكن إليها فنحن علينا أن نضع " كل المفاهيم المطروحة على بساط البحث على المحك البرلجماتي وسنفوز عند ذلك بالنجاة من الجدل الباطل العقيم فإذا لم يكن ثمة فرق عملي بين قولين بالقياس إلى صحة هذا أو ذاك، إذن فالاثنان حقًا عبارة واحدة في شكلين كلاميين، وإذا لم يكن ثمَّ فرق عملي يحدث سواء كانت عبارة معينة صحيحة أو باطلة إذن فالعبارة ليس لها معنى حقيقي وفي كلتا الحالتين فليس هناك شيء يستحق أن نتنازع من أجله. وأولى بنا أن نوفر جهدنا ونمضي إلى أمور أكثر جدوى وأهمية، إن الحقائق ينبغي أن يكون لها نتائج عملية".

---

(١) كل الفقرات المذكورة لوليم جيمس منقوله عن كتابه (البرلجماتية).

المفهوم البراجماتي للحقيقة:

مما سبق يتضح أن جيمس لا يملك معرفيًا سليمًا يستطيع أن يستمد منه الحقائق وأنه هو نفسه يشك في كلامه عن المعرفة في فلسفته.

فماذا إذن يعني مفهوم الحقيقة عنده؟

إن الخبرة كما أوضحنا لا تصلح كمصدر للحقائق. ولكن جيمس يحاول تمرير فكرته عن الحق في مقولته عن التحقيق. فإذا كان تحقيق الفرض لا يفضي إلى إحباط أو تناقض فهو إذن فرض صحيح، والفرض يكون صحيحًا إذا صار بعد التحقق منه كل شيء على ما يرام.

إننا نستطيع أن نفهم معنى الحقيقة عنده إذا وضعناه في الإطار الذي وضعه فيه جيمس نفسه.

أولاً: البراجماتية لا تمثل ولا تناصر أي نتائج معينة من طريقتها.

ثانيًا: إن حيازة الحقيقة عندها "أي البراجماتية" بعيدة كل البعد عن أن تكون غاية في ذاتها فهي لا تزيد عن كونها مجرد وسيلة أو أداة أولية لبلوغ الإشباع والرضا والسرور.

ثالثًا: إن الحق يفضل على الباطل عندما يرتبط كلاهما بالموقف "أي البحث عن أيهما أنفع" أما إذا لم يرتبطا بذلك فإن الحق يتساوى مع الباطل.

رابعًا: إن الفكرة إذا كانت نافعة فإن البراجماتي يوافق على كل ما تقوله أيًا كان موضوعها.

خامسًا: إن الحقيقة نفسها في حالة تغير وتبدل وانتقال[1].

إننا مهما حاولنا أن نفكر فلن نصل إلى شيء ما دمنا لا نملك حقًا مبدئيًا نستطيع أن نحتكم إليه في نتائجنا، لأننا من الممكن أن نتفق على نسبية الحق بيننا باختلاف مذاهبنا ولكن يظل حقًا نطمئن إليه في إطار كل مذهب على حدة، ولكننا من المستحيل أن نحتكم إلى منفعة أو نتيجة هي في ذاتها في احتياج مبدئي إلى حكم أو مقياس لا تملكه، ومن هنا نفهم أنه لا مفر من البحث عن الحق كغاية، فحتى لو كانت المنفعة هدفًا فلن نستطيع بغير الحق أن ندرك ما هي هذه المنفعة ولكن جيمس يقلب الأمور كلها رأسًا على عقب باستهتار ولا مبالاة شديدين، فهو لا يبحث عن الحق كغاية أو كهدف في

---

(١) نصوص متفرقة نقلت بتصرف من كتاب البراجماتية.

ذاته وما دامت الفكرة نافعة فليس مهمًا عنده كونها حقًا أو باطلاً بل وليس مهمًا الموضوع الذي تؤدي إليه أيًا كان "لاحظ مدى اللامبالاة في هذا الكلام – وهو لجيمس– بمصالح الآخرين الذين لا تكون الفكرة نافعة لهم". وما دامت المنافع تتغير وتتبدل بتغير الظروف والأحوال فلا بد أن يلازمها الحق في تبدلها وتغيرها.

وهكذا نستطيع أن نفهم جيمس جيدًا.

فالفكرة عنده تكون حقًا إذا أدى تحقيقها إلى ما يريد وما دامت فكرة المنفعة العامة لم تكن هدفًا حقيقيًا لجيمس وما دامت هي نفسها من المستحيل الاحتكام إليها كمقياس للحقائق، فإن الذي يترسب لدينا هو الآتي:

إن الفكرة لدى البراجماتي تكون حقًا إذا كان تحقيقها يؤدي إلى ما يريد كل منا، أيًا كان هذا الذي يريده، وبلا مبالاة في النتائج التي قد تصيب الآخرين الذين لا يرون النفع في تحقيق تلك الفكرة، المهم أن يصير الأمر بالنسبة لأصحابه – بتعبير جيمس نفسه– على ما يرام.

لقد كان الحق هو الغاية لكل الفكر الإنساني لكن الرجل جعل الحق هو مجرد وسيلة إلى الفوائد والمنافع، وهو بهذا لا ينفي عن الحق فقط أي معنى مستقل، ولا يبرر فقط أيضًا الحصول على المنافع الشخصية بإضفاء صفة الحق عليها، ولكن الأهم من ذلك كله أنه يخلط بين الحقائق والوسائل بطريقة تؤدي إلى تذويب الحقائق بشكل مطلق ونهائي.

وفي نهاية فصله عن مفهوم الحقيقة يحاول أن يبرر كل ما سبق بوصفه للحقيقة بأنها في حالة تغير وتبدل وانتقال، ونحن حتى لو وافقناه على ذلك، فإنه لم يستطع أن يقدم لنا أي مقياس يعطي لنا – ولو بشكل مؤقت – مفهوم ما لتلك الحقيقة المتغيرة، وكأنه لم يكن يريد أن يشرح أو يدافع عن مفهوم الحقيقة عنده، بل كأنه يقوم بدور المرشد والموجه والمقنن لما يجب أن تكون عليه رؤية المنتفع للشيء المنتفع به، فبتبدل وتغير منافع كل منا، علينا أن نعتقد أن الحقيقة تتبدل وتتغير كذلك معه ومرتبطة به.

وتكون النتيجة من هذا الكلام هي: "اعتقدوا أن المنافع التي ينتفع بها كل منكم – أيًا كان أمرها – هي الحقيقة".

والرجل يعي جدًا مدى ضعف نظريته منطقيًا، وأنه لا يقدم أي مفهوم يقيني للحقيقة أو حتى راجح الصحة، وهو حتى لا يطالبنا أن نعتقد بذلك، إنما هو يقول لنا إنه ما دامت كل الوسائل المعرفية التي لديكم ضعيفة، فينبغي لكم أن تأخذوا كلامي ولو على

سبيل الظن أو الفرض أو حتى الاحتمال.

فالأنماط المتعددة من التفكير – كما يقول جيمس – "كلها متعارضة وليس فيها واحد على سبيل الحصر يستطيع أن يقيم الحجة على دعوى الصحة المطلقة، أفلا ينبغي أن يثير ذلك احتمالاً أو فرضًا أو ظنًا أو حدسًا مناصرًا لوجهة النظر البراجماتية".. وما دامت هذه الأنماط المتعددة من التفكير غير صحيحة "لكنها خدمت أغراضًا معينة لكم، فلماذا لا يثير ذلك ولو حتى احتمالاً مناصرًا لمقولتنا: إن الحقائق ينبغي أن تكون هي الوسائل التي نستطيع بها أن نصل إلى ما نريد".

أي أن الرجل – كما قلت سابقًا – يبدأ بموقف عبثي من الكون وينتهي بنا إلى موقف عبثي أيضًا، ثم يقول لنا: إنه ما دام الأمر كذلك فبدلاً من اليأس والمرارة والسأم على كل منا أن ينتفع بما يريح نفسه ويجد فيه اللذة، ولو بشكل مؤقت ومتغير وعليه لكي يستريح تمامًا – كما يظن جيمس – أن يعتقد أن ذلك الذي يفعله هو الحقيقة.

أعتقد أن الصورة قد صارت الآن واضحة إلى حد كبير لنرى ما تنطوي عليه هذه الفلسفة من شرور.

إن كون جيمس يعتبر النافع حقًا حتى ولو كان لحظيًا، بل ولو كان باطلاً فإن ذلك يعني – وكما يظهر في كلام الرجل نفسه – أنه لا يؤمن بالحق أو الحقيقة أصلاً، ولا يبحث عنهما، ولا يهمه في شيء أن يبحث عنهما، إنما هو يحاول فقط أن يقدم تبريرًا فلسفيًا لكل من يعمل على ما ينفعه، ولكي يرضينا فقط، ويقوي من عزيمة من يتفق معه في ذلك، فقد أطلق على هذه التبريرات لفظ الحقائق، أي أن الهدف من وراء هذه الفلسفة هو تبرير المنافع كما يراها أصحابها فقط، ولنسم نحن ذلك ما نشاء من المسميات، أما هو ففي محاولة من النصب الفلسفي – يسمى هذا التبرير الحق أو الحقيقة.

فالرجل لم يبحث إلا عن التبرير فقط، لأن المعنى العام الذي تتضمنه فلسفته، إنه لا يؤمن بشيء يسمى حقًا أو حقيقة وبذلك تكون خلاصة المذهب هي "البحث عن تبرير للمنافع كما يراها أصحابها في عالم يخلو من الحقائق وقد أرهقه البحث عنها".

حسنًا. إن الرؤية الآن تتضح أمامنا لكي نستطيع أن نرى نظرة العبث الكامنة وراء تلك الفلسفة، وكما قلت سابقًا فإنه ليس كأي عبث، فهو مثلاً ليس كالعبث الذي نجده عند ألبيركامو أو عند صمويل بيكيت أو حتى عند كفكا، ولكنه شيء خطير جدًا، إنه عبث يحاول أن يكون منتفعًا ومستغلاً.

وبعد أن أوضحنا المفهوم الانتهازي الذي لا يمكن أن ينتهي إلا إليه المراد بمعنى النفع في هذه الفلسفة، استطعنا أن ندرك مدى ما ينطوي عليه من شرور يحاول إكسابها ثوبًا فلسفيًا وأخلاقيًا سفسطائي الألوان، مما يجعله أكثر شرًا.

وبعد أن تقلص أمامنا مفهوم الخبرة كحكم نلتجئ إليه أو كمصدر للمعرفة وظهر لنا مدى ضعفه وتهافته، سنجد أن مفهوم المنفعة لدى وليم جيمس يقف وحيدًا، معزولاً، حائرًا بلا نصير.

لأننا إذا تكلمنا عن النتائج العملية النافعة، واتضح لدينا أن الخبرة لا تصلح للحكم على ما هو نافع فلا بد أن نتساءل الآن "النتائج العملية النافعة بالنسبة لمن؟".

لقد طالبنا جيمس بالتخلي عن كل تصوراتنا المذهبية وأحكامنا المنطقية، وهي المرجع الوحيد الذي يمكن أن نحتكم إليه لتحديد أو إدراك ما هو نافع، كما أنه لم يستطع أن يقدم لنا الحكم أو المرجع الذي نحتكم إليه من عنده.

وقد يقول قائل إن وليم جيمس متأثر في فلسفته بروادِ فلسفة المنفعة العامة مثل بنتام وجيمس مل وابنه جون ستيوارت مل، وقد أهدى كتابه البرلجماتية إلى الأخير كاتبًا في الإهداء "إلى ذكرى جون ستيوارت مل الذي كان أول من علمني سعة الأفق البرلجماتية والذي يطيب لخيالي أن يتصوره كقائد لنا لو كان اليوم حيًا".

ومن هذا قد يكون مفهوم المنفعة الذي يقصده وليم جيمس هو مفهوم المنفعة العامة عند هؤلاء الفلاسفة.

والإجابة على هذا الكلام أن جيمس قد يلوح من حين لآخر بالكلام عن إنسانية مذهبه والسعي إلى النفع العام لكل البشر "مثل كلامه عن التجربة الجماعية" وذلك ليكسب مذهبه الطابع الجماعي، وهذا أمر يدَّعيه الكثير من الفلاسفة الفرديين خصوصًا عندما يقعون تحت ضغط دعاة المذاهب الاشتراكية، ولم يكن غريبًا أن سارتر نفسه قد حاول أن يصيغ مذهبه الوجودي – القائم في الأصل على الذاتية – نفس الصبغة الجماعية، وكأن هؤلاء الفلاسفة يبحثون عن الشرعية الشكلية بين الاشتراكيين.

ولكن العبارات الصريحة لجيمس تنقض ما قد يلوح به من حين لآخر من إنسانية مذهبه – وهو أمر ينقضه كل مقولات هذه الفلسفة من أول نقطة فيها إلى آخر نقطة – من هذه العبارات كلامه عن اختبار مدى الانتفاع بالدين واختيار أي دين يصلح من الأديان على هذا الأساس، قال جيمس:

"إننا لا ندري للآن على سبيل الجزم واليقين أي نوع من الدين سيعمل على أحسن نحو في المدى الطويل. إن المعتقدات المتطرفة المختلفة العديدة للناس، ومغامراتهم العقائدية العديدة هي في الواقع المطلوب لإقرار البينة، ولعلكم تقومون بمغامراتكم في هذا الصدد استقلالاً كل بمفرده".

أي أنه جعل التجربة الفردية مناط الحكم في أمر من أهم الأمور الإنسانية – بل أهمها على الإطلاق – فما بالك بالأمور الأقل أهمية من أمر الدين.

ولكن حتى لو سلمنا جدلاً بهذا الفرض "المستحيل"، فإن أي فيلسوف يحاول أن يجد في المنفعة العامة مقياسًا للحق لهو رجل يثير الرثاء، لأنه يلتجئ إلى وهم مستحيل، فإذا كان كل إنسان يسعى وراء منفعته الخاصة "لاحظ أن مفهوم المنفعة المادي الضيق يصير في الفكر الغربي – والأمريكي بوجه خاص – بديلاً لمفهوم السعادة"، فقد بات بديهيًا أو بقول أدق ترسخ في الوعي الإنساني أن مفهوم السعادة يختلف من إنسان إلى آخر.

ويناقش الفيلسوف الإنجليزي برتراندرسل هذا الموضوع فيقول: "الجزء الأخلاقي من نظرية المنفعة العامة، المستقل منطقيًا عن الجزء السيكولوجي يقول: إن تلك الرغبات والأفعال الحسنة هي التي تعزز في الواقع السعادة العامة. ولا حاجة في هذا إلى النية للفعل بل فقط أثره. أثمة حجة نظرية سليمة سواء لتأييد هذه النظرية أو لرفضها؟ لقد وجدنا أنفسنا نواجه سؤالاً مماثلاً بالنسبة لنيتشه.

فأخلاقه تختلف عن أخلاق أصحاب المنفعة العامة، ما دامت تأخذ بأن أقلية فقط من الجنس البشري لها أهمية أخلاقية فينبغي إغفال سعادة أو شقاء الباقي. ولست أعتقد أنا نفسي "الكلام لرسل" أن هذا الخلاف يمكن تناوله بحجج نظرية كتلك التي يلزم استخدامها في مسألة علمية. وواضح أن أولئك الذين استبعدوا من أرستقراطية نيتشه سيحتجون وتغدو المسألة على ذلك مسألة سياسية أكثر من كونها مسألة نظرية"[1].

ولا يبقى الآن سوى معنى واحد للمنفعة في المفهوم البراجماتي لها وهو المنفعة الخاصة لكل شخص على حدة، وهو ما يتفق مع عبارات لجيمس مثل: "إن الحقيقي ليس سوى النافع الموافق المطلوب في سبيل تفكيرنا، تمامًا، كما أن الصواب ليس سوى النافع الموافق المطلوب في سبيل مسلكنا" فهو لا يريد سوى ما يوافق المطلوب والذي لا يملك أي شيء في الوجود تحديد ما هو إلا كل منا على حدة".

---

(١) تاريخ الفلسفة الغربية: القسم الثالث بالفلسفة الحديثة "بتصرف".

وسواء قصد جيمس ذلك أو لم يقصد فإن ذلك لا يهمنا كثيرًا، ولكن المهم في الأمر أن هذا هو المترسب من هذه الفلسفة.

لقد بدأ المحك البراجماتي من موقف عبثي لا يملك القدرة على الإتيان بحقائق ومشككًا في كل الحقائق التي اطمأن إليها الآخرون، بل وينكر كل الوسائل المعرفية التي تعارف عليها البشر، وانتهي إلى موقف عبثي لا يملك القدرة على الإتيان بحقائق، ولكن من خلال إعمال هذا المحك البراجماتي يكون قد ترسب في وعي القائمين بذلك أنه ما دام لا يستطيع أحد الإتيان بالحقائق المؤكدة فعلى كل منا أن يعتبر ما ينفعه – بحسب اعتقاده هو عن المنفعة – هو الشيء الصحيح أو الحقيقي أو أي اسم آخر يريد أن يسميه المهتمون بذلك كما يشاءون.

يقول الدكتور توفيق الطويل:

"ويكفي أن تعتبر البراجماتية الحق أو الخير كالسلعة المطروحة في الأسواق قيمتها لا تقوم في ذاتها بل في الثمن الذي يدفع فيها فعلاً فالحق فيما يقول جيمس كورقة نقد تظل صالحة للتعامل حتى يثبت زيفها! ولم يجد أصحاب البراجماتية غضاضة في النظر إلى الحق أو الخير كما ينظرون إلى السلعة التي تطرح في الأسواق وهذه هي العقلية الأمريكية في الفلسفة وفي الأخلاق وفي السياسة وفي كل مجال"[1].

والعبث في هذه الفلسفة يكمن وراء نظرتها العامة المتشككة واللامبالية في كل الوسائل المعرفية، بما فيها نظريتها هي ذاتها في المعرفة.

ولكن الجديد في الموضوع أن العبث هنا عبث ذو طبيعة خاصة، عبث بالرغم من إدراكه لذاته أنه عبث إلا أنه يريد أن يستفيد، أن ينتفع في كل لحظة يشعر فيها أنه سينتفع أيًا كان من نوع ذلك الانتفاع فربما يخفف ذلك من وطأة عذاب الشعور بالعبث على النفس، فبدلاً من أن يتقدم بها إلى السأم والموت مثل العبثيين بوجه عام والوجوديين العبثيين بوجه خاص – فإنه يريدها "أي يريد البراجماتي من نفسه" أن تعمل عملاً دمويًا على ما يريحها دون أن يهتم بالتفكير في انعكاس ذلك على شقاء الآخرين، لأن العبث لا يفهم هذه المعاني بل ينكر وجودها أصلاً، وكل ما يطلبه منا جيمس هو أن ندع تلك الأفكار البراجماتية التي يكمن وراءها تلك النظرة العبثية إلى الوجود – تمر! فهل من الممكن أن نتركها تمر...؟!؟!

---

(١) نقلاً عن الدكتور مصطفى حلمي في كتابه (الإسلام والمذاهب الفلسفية المعاصرة).

الموقف البراجماتي من الدين:

هنا يبلغ الغي البراجماتي مداه ويحصد وليم جيمس الحصاد.

فالدين الذي استشهد من أجله بلايين البشر على مر العصور والذي يعتبر الموقف منه أهم ركيزة في حياة الإنسان لا ينظر إليه جيمس إلا على أنه محقق لبعض المنافع وأن قبوله مشروط بتحقق تلك المنافع وليس مهما بعد ذلك الإيمان بالدين نفسه مادام أن الاعتقاد فيه يكفي لتحقيق المطلوب، بل وليس مهمًا الاعتقاد بدين معين فأي دين يحقق النافع المطلوب منه يكون مقبولاً وكل فرد يكون حرًا في القيام بمغامرته – على حد تعبير جيمس – أو تجربته العقائدية التي يختار على أساسها الدين الذين ينفعه، وعلى القدر الذي يكون الدين فيه "أي دين" نافعًا فإنه يكون صحيحًا وبهذه الطريقة فإنه لكل إنسان الحرية في أن يصنع من الأديان الموجودة "كل على حدة أو منها مجتمعة" الدين الذي يناسبه أي أن الدين الذي استشهد من أجله الملايين وحدد الكيفيات الحياتية والأنماط السلوكية للبشر يصير عند جيمس مجرد مطية للمنافع.

ولكن يا ترى ما هذه المنافع التي يريدها جيمس من الدين؟.

إنها الراحة والهدوء والسكينة والطمأنينة والسلام والاغتباط والمشاعر المتدفقة التي تلهب الصدور وتبعث الحركة في الحياة.

أي أن جيمس يريد من الدين أن يكون مجرد مسكن أو مخدر يستطيع الإنسان باعتياده أن يواصل حياته بقوة وحماس أكبر، والراصد للمذهب يستطيع أن يتبين، السلوك الذي يمكن أن يكون عليه اتباعه ولهذا لزمت الحاجة إلى الدين كمخدر لسلوكهم النفعي الانتهازي – يساعدهم على مواصلة أفعالهم اللاإنسانية بنشاط أكبر.

وعلى هذا الأساس فإن جيمس لم يهتم كثيرًا بالتفرقة بين الله والمادة أو البحث عن كون الله موجودًا أو غير موجود بل إنه يحدد صفات الإله الذي يقبله ويرفض الصفات التي لا يعتقد هواه بكونها نافعة، أي أنه لا يؤمن بإله خالق بل هو يخلق من عنده إلهًا محدد الصفات يعمل على خدمة وإرضاء من يؤمن به.

إن الإله المطلوب لدى جيمس يجب أن يكون – على حد تعبيره – صديقًا ومعينًا ووفيًا وخادمًا وقد يكون معزيًا قويًا وقد يكون منذرًا معاقبًا تبعًا لحالتنا وحاجتنا وكما أنه هو خادم لنا فهو رفيق كثير المطالب دائب الحاجات لأن ذلك يفرض علينا واجبات جديدة ومهمات كثيرة وتبعث فيما حولنا جوًا من العواصف والمخاطر من شأنه دائمًا

أن يشحذ هممنا وأن يوقظ فينا أعلى الإمكانيات، وهو نفسه يستمد من ولائنا وإخلاصنا عظمة وجوده ومقدمات بقائه لأنه إله متناه هو نفسه جزء من العالم.

ولأن الله عنده شخصية متناهية فإنه لا يمكن أن يحيط بكل شيء أو أن يعرف كل شيء وليس في استطاعته أن يضمن لنا خيرية العالم لذلك فهو لا يفرض علينا طريقًا معينًا نكون ملتزمين أمامه أن نسير فيه هذا فضلاً عن أنه هو نفسه ليس بقادر على كل شيء ولكنه ليس إلا واحدًا من بين معاونين كثيرين في وسط جمهرة من مشكلي أو "مصنعي" مصير هذا الكون الأعظم! ثم يتساءل جيمس إذا كان الله كذلك – وهذا الكلام من وجهة نظر جيمس تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا – فلماذا نتحدث عنه بصيغة المفرد كأن ليس هناك إلا إله واحد؟ أفلا يمكن أن تكون هناك آلهة متعددة ثم يقول "إن فرض الشرك ليس أقل احتمالاً من فرض التوحيد فلماذا لا نقول بوجود قوى متعددة تحكم الكون".

لقد قصدت من سرد كل هذه الصفات التي ذكرها جيمس أن أدلل على مدى جرأة الرجل الشيطانية على كل المقدسات التي تعارف عليها البشر حتى إنه قد بلغ درجة من التطاول والسخرية لم يبلغها الذين أنكروها أنفسهم. فالرجل يقول لفلاسفة عصره في وقاحة منقطعة النظير إذا كنتم تختلفون حول كون الله موجودًا أو غير موجود فإنني سأخلق لكم بالأوصاف المقبولة لديكم إلهًا أو مجموعة من الآلهة المفيدة تريحكم من كل هذا العبث!!!

لقد اعتقد جيمس أن مذهبه يبيح له كل شيء مادام يراه مفيدًا حتى خلقه للآلهة ذاتها بالأوصاف التي يهواها وذلك فقط لمحض المنفعة وذلك على أساس قوله: "في مقدورنا أن نتمتع بإلهنا إذا كان لدينا إله".

فهذا الرجل الذي يبدو أمام قومه ومناصريه في مظهر المدافع عن الدين والقيم الأخلاقية يبلغ به هنا العبث مداه حتى إنه – على قول أحد نقاد البراجماتية الغربيين: "يجعل من الإيمان بالله مجرد الإشباع لحاجة بشرية فحينما نسأله لماذا يؤمن بوجود الله نجد أنه لا يستطيع أن يعلل ذلك بأدلة عقلية أو ببراهين تجريبية بل كل ما يستطيع أن يقوله في الرد على سؤالنا هو قوله: "إنه لا بد أن يوجد، لأنني في حاجة ماسة إليه "وكل العبارات التي يستعملها جيمس في تصوره لله تبدأ بمثل هذه الأقوال:

"أي هو لا بد أن يكون أو لا بد أن يعمل" والذي أعتقده أن جيمس لا يهمه نقد مثل هذا في شيء لأنه يدري بما يفعل ويقوم بدور الموجه لكل هذه المفاهيم البشعة بحماس

غريب. والمسألة عنده لا تستحق عراكًا أو خصامًا أو بالتعبير الدارج "وجع دماغ" لأنه لديه الاستعداد التام للتنازل عن تلك الآلهة إذا اقتضى الأمر وكان ذلك مفيدًا كما فعل أمام نقاده وتنازل لهم عن اعتقاده في المطلق.

إن إنكار جون ديوي للميتافيزيقا ومنها الدين أقل ضررًا كثيرًا من دفاع جيمس النفعي عن الدين ولا عجب إذا كان بابا روما قد أدان الدفاع البراجماتي عن الدين.

لقد استعاض جيمس بالاعتقاد في إله من خلقه عن الله نفسه واعتقد أن ذلك سيحقق له المنافع التي يبغيها فهل من الممكن أن يتحقق شيء من ذلك.

إن هذه المنافع وغيرها لا تتحقق إلا بشرط واحد هو أن يكون الإنسان مقتنعًا بوجود الله فعلاً، أما إذا لم يكن مقتنعًا بذلك فإنه من المستحيل أن يجد هذا العون من إله هو الذي خلقه أو حتى اعتقد في وجوده من أجل هذا العون.

إن ذلك أشبه ما يكون برجل يدرب نفسه على الاعتقاد بأنه غني ثم يحاول أن يستمد من هذا الغنى الوهمي المال الكثير الذي يبتغيه! وواضح مدى ما في هذا المثال من خبل.

يقول الدكتور يوسف كرم[1]: "إذا كان صحيحًا أن فكرة الله منشطة فعلى شرط أن يكون الله موجودًا والإيمان به معقولاً، أما إذا لم يكن شيء من هذه الفكرة وهم خادع وخيبة مرة، والأخذ بها وقوع في دور لعل كتب المنطق لم تذكر أبدع منه، إذ أنه يريدنا أن نعتقد بالله لأن هذا الاعتقاد مفيد، والفائدة المرجوة منه لا تتحقق إلا بوجود الله".

ويقول الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي عن ذلك: "حسبك لكي تعتقد بأمر ما اعتقادًا جازمًا، أن تتجه منك الإرادة إلى ذلك وأن تشعر بمجرد الحاجة إليه فسوف لا تعجز إرادتك أو حاجتك إذ ذاك عن أن تستخرج لك الدليل تلو الآخر على ما تفضل الاعتقاد به... إنهم يكونون نسيج العقيدة الدينية في أفكارهم من خيوط المصالح الدنيوية التي ينزعون إليها في معيشتهم وحياتهم".

ويقول بعض النقاد الغربيين: "إن الله لن يكون شيئًا على الإطلاق إذ لم يكن ذلك المبدأ الأسمى الذي نستند إليه ونعتمد عليه أما إذا تصورنا الله على أنه من خلقنا، فلن تكون له أية أهمية عملية على الإطلاق، لأنه عندئذ لن يكون صحيحًا بقدر ما يجيء نافعًا ومفيدًا، فإن الاعتقاد الذي نتخيره بحسب هوانا المطلق وإرادتنا المتعسفة لن يكون

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة.

من الاعتقاد في شيء"[1].

ويقول برتراند رسل: "إن جيمس يريد أن يستعيض بالإيمان[2] بالله عن الله ويزعم أن هذا سيجعل كل شيء على ما يرام. ولكن هذا لا يعدو كونه شكلاً من أشكال جنون النزعة الذاتية، الذي هو الطابع المميز لمعظم الفلسفة الحديثة".

و سيجد القارىء شروحًا لهذا المذهب ونقده في كتابينا أمريكا والإسلام النفعي، ونقد المذاهب والفلسفات المعاصرة.

---

(١) نقلا عن د. زكريا إبراهيم – دراسات في الفلسفة المعاصرة.

(٢) يقصد رسل بالإيمان هنا: "مجرد الاعتقاد من غير اقتناع".

الليبرالية

لوك وفولتير:

على الرغم من أن الليبرالية عادة ما تنسب إلى الفيلسوف الإنجليزي جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) إلا أن جون لوك كان يهدف في الأساس من أفكاره السياسية التحرر من سلطات الكنيسة السياسية، وما رسخته من أفكار حول نظرية التفويض الإلهي للملوك والتي نظر لها السير روبرت فليمر في كتابه (دفاع عن السلطة الطبيعية للملك) والذي ذهب فيه إلى أنه: "على من يؤمن بأن الكتاب المقدس منزل من عند الله أن يسلموا أن الأسرة الأبوية وسلطة الأب أقرهما الله وانتقلت هذه السيادة من الآباء إلى الملوك"[١].

ومن أجل دحض آراء فليمر هذا ذهب لوك إلى تصور أن الأفراد في "الحالة الطبيعية" يولدون أحرارًا متساوين (وهذه هي نقطة الانطلاق في المذهب الليبرالي كله) وأنه بمقتضى العقل توصل الناس إلى اتفاق "عقد اجتماعي" تنازلوا فيه عن حقوقهم الفردية في القضاء والعقاب للجماعة ككل وعلى هذا تكون الجماعة هي السيد أو الحاكم الحقيقي وهي تختار بأغلبية الأصوات رئيسًا أعلى ينفذ مشيئتها.

وذهب لوك أيضًا إلى ضرورة أن تفصل السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية "فالسلطة التشريعية هي التي ينبغي أن تكون لها الكلمة العليا لأنها مسئولة فقط أمام المجتمع ككل، ذلك المجتمع الذي تعد هي ممثلة له"[٢]ومن هنا جعل الأمة هي مصدر كل السلطات وهي الفيصل بينها أيضًا، كما أن مبدأ الفصل بين السلطات الذي فصله مونتسيكو بعد ذلك "مبدأ جوهري بالنسبة لليبرالية السياسية"[٣].

وكان فولتير من أشهر زعماء الليبرالية في فرنسا والذي يعد تلميذًا خالصًا للوك من

(١) نقلا عن ول ديورانت – قصة الحضارة: مج ١٧ ج ٢ ص ٤٧.

(٢) بريتراندرسل – حكمة الغرب: ج ٢ ص ١٥٠. س.

(٣) المرجع السابق: ص ١١٦.

الناحية الفلسفية البحتة ولكنه يتجاوزه من حيث القدرات البلاغية في التأثير والنقد الحاد والسخرية اللاذعة، وكانت قضية فولتير الرئيسية هي تحرير العقلية الأوروبية تماما من المسيحية الثالوثية عقائدًا ومفاهيمًا وقيمًا وهكذا كان يصرخ بعنف وسخرية: "إن لدي مائتي مجلد في اللاهوت المسيحي والأدهي من ذلك أني قرأتها وكأني أقوم بجولة في مستشفى للأمراض العقلية"(١).

واتساقًا مع ما سبق فقد دافع فولتير دفاعًا مريرًا عن حرية الرأي بالنسبة للعقائد والأفكار ولهذا تتردد عنه تلك المقولة الشهيرة: "أنا لا أوافقك القول فيما تريد أن تقول ولكني سأدافع حتى الموت عن حقك في قوله".

جون ستيوارت مل:

يعد جون ستيوارت مل هو منظر الليبرالية الأكبر والذي اهتم في كتابه (عن الحرية) بشرحها شرحًا وافيًا وقد حدد أن الغرض من كتابه هذا هو تقرير مبدأ يحدد معاملة المجتمع للأفراد، ومضمون هذا المبدأ هو أن الغاية الوحيدة التي تبيح للناس التعرض بصفة فردية أو جماعية لحرية الفرد هي حماية أنفسهم منه، فإن الغاية الوحيدة التي تبرر ممارسة السلطة على أي عضو من أعضاء المجتمع المتمدين ضد رغبته هي منع الفرد من الإضرار بغيره.

أما إذا كانت الغاية من ذلك هي الحيلولة دون تحقيق مصلحته الذاتية أدبية كانت أم مادية فإن ذلك ليس مبررًا كافيًا إذ إنه لا يجوز مطلقًا إجبار الفرد على أداء عمل ما، أو الامتناع عن عمل ما".

ولكن ما الذي يمكن أن يحدد في سلوك للفرد ما هو قد يؤثر بالضرر على المجتمع أو لا يؤثر؟.

يرى جون ستيوارت مل أن هناك منطقة في حياة الفرد هي صميم الحرية البشرية، وليس للمجتمع بها مصلحة مباشرة إن كانت له مصلحة على الإطلاق وهي تتضمن:

أولا: المجال الداخلي للوعي، وهذا يقتضي حرية العقيدة في أوسع معنى لها، وحرية الفكر والشعور، وحرية الرأي والميول في جميع الموضوعات عملية أو علمية، مادية أو أدبية، دينية أو دنيوية، وقد يتبادر إلى الأذهان أن حرية التعبير عن

---

(١) نقلا عن ول ديورانت – قصة الحضارة: مج ١٩ ج ٢ ص ٢٠٥.

الآراء ونشرها يدخل في نطاق مبدأ آخر إذ أنها تتعلق بتصرفات الفرد التي تمس الغير، ولكن لما كانت هذه الحرية لا تقل أهمية عن حرية الفكر نفسها إذ أنها تقوم على نفس الأسباب.فلا يمكن إذًا الفصل بينهما.

ثانيًا: أن هذا المبدأ يتناول حرية الأذواق والمشارب بمعنى يطلق الحرية في رسم الخطة التي نسير عليها في حياتنا بما يتفق مع طباعنا، وأن نفعل ما نشاء على أن نحتمل ما يترتب على ذلك من نتائج دون أن يقف في طريقنا أحد من إخواننا في الإنسانية طالما كانت أفعالنا لا تنالهم بضرر حتى ولو اعتقدوا أن تصرفاتنا هذه دليل على السخف أو السفه أو الخطأ.

ثالثًا: يفرع من حرية كل فرد وفى نطاق حدودها حرية اجتماع الأفراد للتعاون على أي أمر ليس فيه ضرر للغير على أن يكون الأشخاص المجتمعون بالغين راشدين لم يساقوا إلى الاجتماع بعنف أو إكراه.

وهو بعد ذلك يؤكد تمامًا أنه لا يمكن لأي مجتمع أن يتمتع بحرية تامة ما لم تكفل هذه الحريات كاملة غير منقوصة.

وفى خطوة تالية يشرح ستيوارت مل تناقضاته مع الديمقراطية ذاتها والتي يشاع بين كثيرين من الكتاب والسياسيين لدينا أنها والليبرالية شيء واحد فهو ينكر على الشعب استخدام أي وسيلة من وسائل الإجبار ضد حرية التعبير وأنكر على الشعب الحق في ممارسة مثل هذا الإجبار سواء عن طريقه أو عن طريق المحكمة فمثل هذه السلطة غير مشروعة في ذاتها ولا يجوز لأرقى الحكومات أو أقلها شأنًا أن تلجأ إليها وهي إذا صدرت بمشيئة الرأي العام قد تكون أفظع وأشنع مما لو صدرت رغمًا عنه وبمعارضته.

وتنطلق المسألة هنا أساسًا من رؤيته الفلسفية العلمانية والتي انتهت لديه إلى النسبية المعرفية والقيمة المطلقة ومن ثم فإنه على كافة الناس والحكومات أن يتصرفوا على قدر طاقاتهم وأن يبذلوا أقصى جهدهم فليس هناك شيء يسمى اليقين المطلق وإنما هناك ثقة كافية لتحقيق غايات الحياة البشرية ويجوز لنا أو يجب علينا أن نفترض صحة آرائنا لكي نسترشد بها في تصرفاتنا.

وليس ثمة ما يمكن فصله عن البحث والنقاش والجدال بما في ذلك المعتقدات والقيم حتى ولو اجتمعت الأجيال على صحة هذا المعتقد أو ذلك الرأي فإنه من الواضح تمامًا أن الأجيال ليست أكثر من الأفراد مناعة في الوقوع في الخطأ فإن كل جيل مضى كان

يعتنق كثيرًا من الآراء التي اكتشفت زيفها وتفاهتها أجيال تالية ثم يعمل ستيوارت مل بعد ذلك على اتخاذ مثل تاريخي بارز لانتصار المسيحية الغربية على معارضيها ليستخدمه في دحضها بعد ذلك فالإمبراطور أوريليوس كان أكثر معاصريه علمًا وأدبًا وحرصًا على أن يسود العدل وعلى الرغم من ذلك كان من أشد الحكام اضطهادًا للمسيحية.

فبالرغم من استيعابه لجميع علوم الأقدمين وتبحره في حكمة الأولين ومن اتساع تفكيره وبعد نظره إلا أنه لم يدرك أن المسيحية ستعود بالخير لا بالشر على العالم. وهكذا تأتي الخطوة التالية لهدم المسيحية الغربية بيد أننا نخالف الإنصاف ونجانب الحقيقة إذا توهمنا أن ماركس أوريليوس لم يكن لديه وهو يكافح المسيحية كل المعاذير والحجج التي يلتمسها اليوم أنصار المسيحية لمكافحة ما يناقضها من الآراء فما كان اعتقاد أحد المسيحيين من كذب الإلحاد وفى أنه يؤدى إلى تداعي المجتمع وتفككه بأشد ولا أرسخ من اعتقاد ماركس أوريليوس في بطلان المسيحية وفى أنها تفضي إلى انحلال المجتمع وانهدام أركانه.

ويرد على ستيوارت هنا بأنه ما يدريك أن الدعوة التي وصلت أوريليوس هي الدعوة التوحيدية الصحيحة وليس الصيغة الثالوثية الأسطورية المنافية للعقل ومن ناحية أخرى لماذا يتم التسليم من قبل فلاسفة الغرب بأن بلوغ الحق متوقف على استيعاب العلم فقط وكأن هوى النفس لا دخل له بالموضوع.

ولا يكتفي ستيوارت مل بمهاجمة العقائد الغربية المسيحية ولكنه يهاجم آدابها أيضًا والمفارقة هنا أنه يقدم آداب الإسلام عليها على الرغم من اعتباره له أنه دين وثني حيث يذهب إلى أنه: "بينما نجد آداب الأمم الوثنية الراقية تضع الواجبات الاجتماعية في أرفع منزلة من الاعتبار حيث تضمن في سبيل ذلك الحقوق الشخصية والحرية الفردية، بينما نرى الآداب المسيحية البحتة لا تكاد تشعر أو تعترف بتلك الواجبات المقدسة، وها نحن نقرأ في آداب الإسلام هذه الكلمة الجامعة: "كل وال يولي عاملا عملا وفى ولايته من هو أكفأ له فقد خان عهد الله وخليفته".

ولأنه يضرب بكل القواعد الأخلاقية الحائط إذا مست بحرية الفرد فهو يعترض على الذين يتساءلون: "إذا كانت المقامرة والقذارة والسكر والدعارة والبطالة من الآفات المزرية بالسعادة شأن الكثير من الأفعال المحظورة بنص القانون فلماذا إذن لا يحاول المشرع قمعها بقدر ما تسمح به حالة المجتمع ثم لماذا لا يتقدم الرأي العام ليسد الفراغ

الذي لا بد أن يدركه المشرع وينظم رقابة شديدة على هذه الرزائل وينزل العقاب الصارم بمن يوصم بها".

وموقفه من هذا التساؤل هو أنْ معيار تجريم ذلك اجتماعيًا هو إلحاق الضرر المباشر بالمجتمع "فمثلا ليس من الحق أن يعاقب إنسان لمجرد السكر ولكن الجندى الذي يسكر وهو يؤدى واجبه جدير بالعقاب... أما الضرر العرضي – أو الضرر التقديرى – الذي يصيب المجتمع عند تصرف الفرد تصرفًا لا يخل بأي واجب معين نحو الجمهور، ولا يلحق أي أذى بأحد غير نفسه فهو ضرر تافه خليق بالمجتمع أن يتحمله عن طيب خاطر في جانب ما ينشأ عن الحرية من الخير العميم".

وخلاصة موقفه من الدين تتحدد في ذهابه إلى أنه من واجب الإنسان حمل غيره على عدم إطاعة أوامر الدين هي الأصل لكل ما ارتكبه البشر من ألوان الاضطهاد.

يعتنق كثيرًا من الآراء التي اكتشفت زيفها وتفاهتها أجيال تالية ثم يعمل ستيوارت مل بعد ذلك على اتخاذ مثل تاريخي بارز لانتصار المسيحية الغربية على معارضيها ليستخدمه في دحضها بعد ذلك فالإمبراطور أوريليوس كان أكثر معاصريه علمًا وأدبًا وحرصًا على أن يسود العدل وعلى الرغم من ذلك كان من أشد الحكام اضطهادًا للمسيحية.

فبالرغم من استيعابه لجميع علوم الأقدمين وتبحره في حكمة الأولين ومن اتساع تفكيره وبعد نظره إلا أنه لم يدرك أن المسيحية ستعود بالخير لا بالشر على العالم. وهكذا تأتي الخطوة التالية لهدم المسيحية الغربية بيد أننا نخالف الإنصاف ونجانب الحقيقة إذا توهمنا أن ماركس أوريليوس لم يكن لديه وهو يكافح المسيحية كل المعاذير والحجج التي يلتمسها اليوم أنصار المسيحية لمكافحة ما يناقضها من الآراء فما كان اعتقاد أحد المسيحيين من كذب الإلحاد وفي أنه يؤدي إلى تداعي المجتمع وتفككه بأشد ولا أرسخ من اعتقاد ماركس أوريليوس في بطلان المسيحية وفي أنها تفضي إلى انحلال المجتمع وانهدام أركانه.

ويرد على ستيوارت هنا بأنه ما يدريك أن الدعوة التي وصلت أوريليوس هي الدعوة التوحيدية الصحيحة وليس الصيغة الثالوثية الأسطورية المنافية للعقل ومن ناحية أخرى لماذا يتم التسليم من قبل فلاسفة الغرب بأن بلوغ الحق متوقف على استيعاب العلم فقط وكأن هوى النفس لا دخل له بالموضوع.

ولا يكتفي ستيوارت مل بمهاجمة العقائد الغربية المسيحية ولكنه يهاجم آدابها أيضًا والمفارقة هنا أنه يقدم آداب الإسلام عليها على الرغم من اعتباره له أنه دين وثني حيث يذهب إلى أنه: "بينما نجد آداب الأمم الوثنية الراقية تضع الواجبات الاجتماعية في أرفع منزلة من الاعتبار حيث تضمن في سبيل ذلك الحقوق الشخصية والحرية الفردية، بينما نرى الآداب المسيحية البحتة لا تكاد تشعر أو تعترف بتلك الواجبات المقدسة، وها نحن نقرأ في آداب الإسلام هذه الكلمة الجامعة: "كل وال يولي عاملا عملا وفي ولايته من هو أكفأ له فقد خان عهد الله وخليفته".

ولأنه يضرب بكل القواعد الأخلاقية الحائط إذا مست بحرية الفرد فهو يعترض على الذين يتساءلون: "إذا كانت المقامرة والقذارة والسكر والدعارة والبطالة من الآفات المزرية بالسعادة شأن الكثير من الأفعال المحظورة بنص القانون فلماذا إذن لا يحاول المشرع قمعها بقدر ما تسمح به حالة المجتمع ثم لماذا لا يتقدم الرأي العام ليسد الفراغ

الذي لا بد أن يدركه المشرع وينظم رقابة شديدة على هذه الرزائـــل وينـــزل العقـــاب الصارم بمن يوصم بها".

وموقفه من هذا التساؤل هو أنّ معيار تجريم ذلك اجتماعيًا هـــو إلحـــاق الضـــرر المباشر بالمجتمع "فمثلا ليس من الحق أن يعاقب إنسان لمجرد السكر ولكـــن الجنـــدى الذي يسكر وهو يؤدى واجبه جدير بالعقاب... أما الضرر العرضـــي – أو الضـــرر التقديرى – الذي يصيب المجتمع عند تصرف الفرد تصرفًا لا يخل بأي واجب معـــين نحو الجمهور، ولا يلحق أي أذى بأحد غير نفسه فهو ضرر تافه خليق بـــالمجتمع أن يتحمله عن طيب خاطر في جانب ما ينشأ عن الحرية من الخير العميم".

وخلاصة موقفه من الدين تتحدد في ذهابه إلى أنه من واجب الإنسان حمل غيـــره على عدم إطاعة أوامر الدين هي الأصل لكل ما ارتكبه البشر من ألوان الاضطهاد.

وهذا يُدعى تحقيقه في الديموقراطية الليبرالية بما وفرته من حرية وكرامة يجب أن يتم معها تحمل عدم المساواة في العدالة الاجتماعية، ولكن اللعنة التي تقوض النظرية كلها تأتي من الفلسفة النفعية التي تقوم عليها الديموقراطية الليبرالية أو على أقل تقدير القيمة المعيارية التي تسود في مجتمعاتها، والتي تربط بين توافر النقود وتوافر الحرية والكرامة، ومن ثم يتلاشى تمامًا ما يدعي توفره من الحرية والكرامة في هذه المجتمعات مع الإخلال في العدالة الاجتماعية نتيجة وجود هذا المعيار.

ومن المدهش في الأمر أن هذه القيمة المعيارية لو تم استبدالها بالقيمة المعيارية الإسلامية في التقوى الفضيلة لاستقام الأمر إلى حد كبير مع هذا الإخلال في المساواة الاقتصادية لكن هذا ذاته لا يمكن تركيبه لأن تلك الديموقراطية الليبرالية لا يمكن تطبيقها إلا مع النفي التام لأي معيارية أخرى غير النفعية المادية، ومن ثم تظل حاملة لتناقضاتها التي لن يُصلح معها شيء ادعاءات فوكوياما أو تسويغاته. كما أن القيم الإسلامية من جهة أخرى لا يمكن تطبيقها مفرغة عن تصوراتها العقائدية.

ومابالك إذا وضعنا في الاعتبار أن الرخاء الاقتصادي الذي تنعم به أغلب هذه المجتمعات الليبرالية هو قائم في الأساس على تراكم النهب في المجتمعات الأخرى طوال عهود الاستعمار، وما بعدها، وهو الأمر الذي لا يتوافر لتلك المجتمعات الأخيرة لتحذو حذوها.

الذين يمضون في هذا الطريق لا يلبثون أن يجدوا أنفسهم فريسة السقوط في شرك الرضوخ الذليل لصندوق النقد والبنك الدوليين، أي الرضوخ في فخ التبعية الدول الغربية.

ثم كيف يقال إن هذه الديمقراطية الليبرالية بما وفرته من حرية ورخاء قدمت أفضل الحلول للصراع الإنساني بما تم إشباعه للبعض من الثيموس في نفس الوقت الذي يرتفع فيه أكبر معدل للجريمة في العالم؟ وإذا كان يتم التعويل على الطبيعة في عدم الوصول إلى حل فلماذا يقدم فوكوياما نظريته إذن؟.

أما الحديث عمّا توفره الديموقراطية الليبرالية من حرية اعتناق الأديان فهو يأتي على حساب هذه الأديان، فتحقيق الديموقراطية الليبرالية يعني تقليص الأديان جميعًا إن لم يكن محو خصائصها لأن الأديان ذاتها جميعًا تستوجب قدرًا من التدخل الاجتماعي، وهذا ما تحجبه الديموقراطية الليبرالية، ولذلك يأتي التناقض مع الإسلام لأنه لا يقبل أي قدر من التقلص؛ وذلك لكونه لأنه يقدم منظومة اجتماعية شاملة.

ويتحدث فوكوياما نفسه عن المعضلتين الأساسيتين اللتين تواجهان نظريته والنابعتين من نفس الأسس العلمانية (المناقضة للأديان) التي قامت عليها النظرية (وهذا أبشع ما في الموضوع) فالعلوم الطبيعية الحديثة تشير إلى أنه ليس ثمة فارق جوهري بين الإنسان والطبيعة، وأن الحيوانات هي أيضًا قادرة على خوض المعارك من أجل المنزلة، فلماذا يتمتع الإنسان بكرامة أوفر مما يتمتع به الكائنات الأخرى في الطبيعة من أصغر الصخور والفيروسات شأنًا إلى أبعد النجوم؟ ولماذا لا تتمتع الحشرات والبكتيريا والطفيليات والفيروسات بحقوق مساوية للإنسان؟

أما المعضلة الثانية فإنه بناء على افتراض تحقق المساواة والحرية فإن هذا سوف يقضي على التميز – فعلى حسب ما يرى فوكوياما فإن حقق الإنسان مجتمعًا ينجح فيه بالإطاحة بالظلم فإن حياته ستشبه حياة الكلب الذي يقنع بالنوم في ضوء الشمس طوال اليوم شرط أن يطعموه، ولذا فإن الحياة الإنسانية تنطوي على مفارقة غريبة، فهي تبدو وكأنما تستلزم الظلم حيث أن الجهاد ضد الظلم يثير في الإنسان أفضل ما فيه.

ومن ثم فإن نهاية التاريخ تعني نهاية الفن والفلسفة وذلك حيث لن تكون ثمة حقب جديدة، ولا تميز معين للروح الإنسانية يصوره الفنانون، أو أن يقولوا شيئًا جديدًا حقًا عن الوضع الإنساني.

ومع توقف الثيموس فإن الانتماءات القائمة على العائلة أو الوطنية ستتعرض للخطر الشديد؛ لأن نجاح الزواج أو الدفاع عن الأوطان يتطلب تضحيات شخصية وهي تضحيات لا عقلانية إذا ما نظرنا إليها على أساس حساب الربح والخسارة.

ولن أستطيع المضي مع فوكوياما أكثر من ذلك في مناقشة معضلات نظريته التي يعتذر عنها بأن ذلك أقصى ما في الإمكان تحقيقه، ولا بديل غيره، ولكن لأن فوكوياما نفسه قد قفز مرة واحدة من عجزه عن إثبات الديموقراطية الليبرالية للثيموس تحقيقًا كافيًا، أو بمعنى أدق اعترافه غير المباشر بذلك، إلى عرضة للمعضلات التي يواجهها مجتمع الديموقراطية الليبرالية بعد تحقيقه للثيموس وبلوغه بذلك مرحلة خاتم البشر، وهو أمر شديد المخادعة.

ولكن ما يهمني هنا أن فوكوياما في سياق ذلك قرر أن الإسلام هو النظام الوحيد الذي يهدد الديموقراطية الليبرالية، ولكن حجته في أن تلك الأخيرة هي التي تمثل نهاية التاريخ، أن النظام الإسلامي على الرغم من تهديده للديموقراطية الليبرالية في بلاده إلا

أنه لم يستطع منافستها في بلادها نفسها.

وهي حجة تنطوي على كثير من الغرابة لأنها تفترض افتراضًا زائفًا بحيادية الظروف القائمة.

فإذا كان النظام الإسلامي يواجه اعتراضًا قائمًا على القوة من قبل الغرب لمنعه من التطبيق في بلاده، فكيف يكون تنافسه مع الديموقراطية الليبرالية تنافسًا حياديًا في بلاد الغرب ذاتها، وعلى الرغم من ذلك فإن الإسلام كعقيدة استطاع النفاذ إلى الكثير من العقول المفكرة في الغرب الأمر الذي يعني تقبلهم لنظامه، وذلك لوعيهم الحتمي بشمولية الإسلام.

ليبرالية العلمانيين العرب

إذا كانت هذه الليبرالية كما نظر إليها الفلاسفة الغربيون فإن الليبرالية التي يدعو إليها العلمانيون العرب تستهدف تحديدًا الإطاحة بالعقائد والمفاهيم والقيم الإسلامية أو تذويبها تمامًا.

يقول الدكتور أحمد أبو زيد في هذا السياق: "لقد أفلحت الثقافة الليبرالية في الغرب في تحرير الفرد من كثير من القيم التقليدية المتوارثة والأحكام التي تفرضها تلك القيم بخاصة الأحكام المتعلقة بمفهومي الصواب والخطأ فيتحرر الفرد من القواعد الأخلاقية والتعاليم الدينية، ويرفض أن تكون تصرفاته وحياته الخاصة وتعامله مع الآخرين محلا للتقويم والحكم عليه اجتماعيًا وأخلاقيًا، كما يحدث في المجتمعات أو الثقافات المحافظة الغير ليبرالية.

فالصواب والخطأ مفهومان تعسفيان صاغهما أشخاص سوداويون متسلطون لإخضاع الآخرين لإرادتهم، ووجهة نظرهم المتعسفة الضيقة ولذا يجب رفضهما حتى بالصيغة التي تروق له"[1].

وكتب جوني بي آلترمان[2] مدير برنامج الشرق الأوسط في معهد الدراسات الدولية والاستراتيجية الأمريكي مقالا تحت هذا العنوان تحدث فيه عن تنامي الدعم الغربي لليبراليين العرب محذرًا من أن تعاظم هذا الدعم سيضر الليبراليين العرب ولن يفيدهم، ومحذرًا الغربيين من الرهان عليهم.

ويعد هذا المقال اختصارًا لمقال آخر كان قد كتبه (آلترمان) ونشر في مجلة (بولسي ريفيوا) حول الموضوع نفسه تحت عنوان (الليبراليون العرب: الأمل الخادع) وفيما يلي نص المقال: أصبحت الحاجة ماسة إلى الليبراليين العرب أكثر من أي وقت مضى؛

---

(١) ١ الحياة ٢ نوفمبر ٢٠٠٤.

(٢) الليبراليون الجدد.. عمالة تحت الطلب – ترجمة: ابراهيم عرفة – جريدة البيان عدد ديسمبر ٢٠٠٥.

حيث يرى فيهم بعض الغربيين الأمل والقوى القادرة على مواجهة خطر "القاعدة" لذلك يدعوهم كبار مسئولي الحكومات في واشنطن ولندن وباريس وغيرها من العواصم الغربية إلى موائد الأكل وشرب الخمر.

لقد ازداد الدعم الغربي لليبراليين العرب، لكن يبدو أن تنامي هذا الدعم قد يحدث تأثيرًا عكسيًا؛ فبدلا من أن يؤدي إلى تقويتهم فإنه سيؤدي إلى تهشيمهم ووصمهم بالعمالة، بل جعل الكثيرين يتشككون في الإصلاح السياسي الذي يسعى الغرب إلى تحقيقه في المنطقة.

يعتبر اتخاذ السياسة الغربية لليبراليين العرب قاعدة انطلاق لتنفيذ سياستها في المنطقة أمرًا منطقيًا؛ بالنظر إلى التجانس الموجود بين الطرفين؛ فالليبراليون العرب على مستوى تعليمي جيد، ويتحدثون الإنجليزية بطلاقة؛ وفي بعض الأحيان يتحدثون الفرنسية أيضًا.

فالساسة الغربيون يجدون الراحة في التعامل معهم وهم كذلك يحبون التعامل مع الغرب لذا إذا أردنا أن نكون صادقين مع أنفسنا، فيجب أن نعترف أن الليبراليين العرب القدامى قد كبر سنهم وازدادت عزلتهم وتضاءل عددهم، ولم يعد لهم إلا تأثير محدود في مجتمعاتهم والقليل من الشرعية؛ فهم بالنسبة لمواطني بلدانهم وبخاصة الشباب منهم لا يمثلون أمل المستقبل، بل يمثلون الأفكار الغابرة التي لم تنجح في الماضي، ولم يعد لديهم القدرة على استمالة قلوب وعقول أبناء بلدانهم.

إن اهتمام الغرب المتزايد بالليبراليين العرب ينذر بتأزم موقفهم، ويجعلهم يوصمون بالعمالة، ليس العمالة الهادفة إلى تحقيق الحرية والتقدم، ولكن العمالة للغرب ومساعدته في مساعيه لإضعاف وإخضاع العالم العربي.

بل الأسوأ من ذلك جعلهم يتحولون إلى الغرب؛ حيث يجدون حفاوة الاستقبال تاركين بذلك مجتمعاتهم لأنهم لا يجدون فيها تلك الحفاوة التي يجدونها في الغرب.

إن الناظر إلى حال الليبراليين العرب يجد أن السواد الأعظم منهم ينتظر أن تأتي الولايات المتحدة لتسلمهم مفاتيح البلاد التي يعيشون فيها؛ في الوقت الذي تقوم من خلالها مجموعة من الجماعات المحافظة بعمل برامج نشطة إبداعية مبهرة يقدمون من خلالها مجموعة من الخدمات التي تمس الحياة اليومية للمواطنين، مع هذا؛ فإن كثيرًا من الليبراليين يعتقدون حتى الآن أن دورهم ينتهي بمجرد كتابة مقالة.

وإن من غير المحتمل أن يؤدي هذا الدعم المتنامي إلى انغماس هؤلاء الأشـــخاص في مجتمعاتهم، بل على العكس؛ فإن ذلك الدعم سيشكل حافزًا لهم لتعلم كيفية الحصول على المساعدات من الهيئات الغربية التي تقدم المعونة.

وقد ذكر لي أحد أصدقائي بالإدارة الأمريكية أن نموذج المتلقين للمعونة الذي تقدمه الإدارة الأمريكية هو ابن لأحد السفراء من أم ألمانية وتصادف أنه يدير منظمة أهلية.

إن تقديم المساعدات لتلك المنظمات لا يجعلها تبدو نبتًا للوطن بل على العكس يقلل من ذلك التصور.

موقف الإسلام من الليبرالية

نود أن نسجل مبدئيًا بالنسبة لموقف الإسلام من الليبرالية أن الأمر يتعلق بالأساس بالرؤية الفلسفية التي يصدر عنها فكر المفكر أو الفيلسوف، فقد تكون الليبرالية قابلة للأخذ والرد انطلاقًا من الرؤية العلمانية التي تقتصر على العقل وخبراته في إدراك حقائق الوجود وتصريف شئون الحياة ومن ثم فنقد الليبرالية هو في الأساس نقد للعلمانية المتحررة غير المذهبية لأن المفكر أو الفيلسوف إذا كان يتبع عقيدة أو مذهب معين فإن أول ما تمثله له الليبرالية هي مطالبته بالتخلي عن العقيدة أو هذا المذهب تمامًا، وهذا ما يحدو بنا إلى مناقشة الفكرة الأساسية التي تتمحور عليها الدراسة، وهي هل من الممكن أن يتوافق الإسلام مع هذه الليبرالية؟

فالإسلام دين مبدئي شمولي لا يقبل التجزؤ يقوم على عقيدة متكاملة وقواعد ثابتة ومنظومة تجمع بين تصوراته لحقائق الوجود، وقواعد السلوك التي ينبغي اتباعها من جهة الفرد والمجتمع على السواء، وكذلك القيم الأخلاقية الموجهة لهما، وإذا كان الإسلام يتسامح في الحرية العقائدية والفكرية فإنه يستهدف أيضًا إقامة مجتمع مستقر يستمد مرجعيته العقائدية التي ارتضاها هذا المجتمع.

وحقًا إن الإسلام يتسامح مع حرية العقائد والأفكار "لا إكراه في الدين" والكثير من أعلام الفكر الغربي على مر التاريخ يضربون به المثل في هذا التسامح مقابلة مع المسيحية العربية، ويستدلون على ذلك بالحرية التي تمتعت بها الأقليات غير المسلمة في أكناف الحضارة الإسلامية في الوقت الذي كان وجود المسلم في الدول المسيحية الغربية لا يعني سوى القتل.

ولكن تسامح الإسلام هذا لا يعني قبول الإسلام بعرض عقائد مجتمعاته على الدوام على مائدة التفاوض، والأخذ والرد فهذا يتعلق بعقيدة مجتمع، ومن ثم باستقراره بخلاف حرية العقائد والأفكار للأفراد "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" وبعيدًا عن موضوع حد الردة فإنه لا تستطيع أي قوة قهر أفراد هذا المجتمع المسلم نفسه على الثبات على

عقائد محددة فالإسلام لا يأمر بالتفتيش عن دواخل الناس لكن يظل هؤلاء ملتزمين بقواعد القانون العام.

وشمولية الإسلام تجعل من الإيمان بقواعد السلوك المستمدة منه جزءًا لا يتجزأ من الايمان بالإسلام نفسه ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾ (الأحزاب: من الآية٣٦).

فكيف يمكن إذًا لمر الإسلام بتحريم الزنا على سبيل المثال أن يقال إنه من الممكن في إطار الليبرالية الإسلامية المفترضة أن نجعل الموقف من الزنا عند ارتضاء الطرفين يمكن وضعه على محك التجربة؛ لتقدير ما يمكن أن يؤدي إليه من أضرار على المجتمع.

بل الأمر أكبر من ذلك لأنه لو كان تقدير الأغلبية رفض هذا الموضوع بناء على ما قد تتوصل إليه من أضرار لجتماعية له (ولا أدري بأي مرجعية يمكن تقدير هذه الأضرار) فإن هذا يكون حكم الديموقراطية، ولكن الليبرالية تتجاوز ذلك فتذهب إلى عدم السماح للأغلبية بالتدخل في مثل هذا الأمر؛ لأنه يدخل في تقديرها في منطقة الحرية الشخصية للأفراد التي لا يسمح للمجتمع بالتدخل فيها.

ومسألة وقوف حرية الأفراد عند حد إلحاق الضرر بالآخرين يجب الوقوف عندها طويلا لأن تقدير ما هو الضرر أصلا بأبعاده المختلفة الاجتماعية والنفسية والسياسية والاقتصادية يحتاج إلى مرجعية كاملة وهو أمر مفقود لدى الليبرالية أي أننا سنعود إلى ما يسمى الدور الفلسفي.

وهذا الأمر يتجاوز الحرية العامة، هي حرية شخصية لأن تقدير دور الفعل الشخصي هو أيضًا يحتاج إلى مرجعية فقد يرى الليبراليون أن إقامة رجل غير مرتبط بعلاقة جنسية مع امرأة غير مرتبطة لا يمثل ضررًا للآخرين ولكن قد يرى البعض أن ملاحظة ذلك من قبل بعض أحد أفراد أسرة ما قد يشجعه على المضي خارج سياق علاقات الأسرة من ثمّ يقع الضرر على الآخرين.

بل إن تحديد ما هو شخصي يحتاج أيضًا إلى مرجعية ومن ثمّ فنحن في كل الأحوال نعود للدور.

والناس أحرار في أن يقولوا إن موقف الليبرالية من الحريات أفضل من الإسلام في هذه المسألة أو غيرها فكل هذا يقبله المنطق عند الوقوف على قاعدة اللاقاعدة، ولكن

أن يقال إن هذا مسموح به في إطار الإسلام من باب التسامح والحرية اللذين دعا إليهما فإن هذا يعني أنه بالإمكان أن إثبات الأمر ونقيضه ومسألة القيم الرائجة ليست منقطعة الصلة عن هذا السياق لأن القيم الرائجة لها دورها الفعّال المباشر في إنماء المجتمع نحو غاياته أو انتكاسه إلى الاتجاه المضاد.

فلا يصح بأية حال من الأحوال أن أقيم على سبيل المثال مجتمعًا إسلاميًا ويتم التسامح مع ذلك لترويج القيم المادية الاستهلاكية فيه، تلك القيم التي تجعل من جلب المال وإنفاقه إلهًا آخر يعبد من دون الله الواحد الأحد.

الحداثة وما بعد الحداثة

الحداثة والتمرد

تتمثل تطورات الصراع الفكري في الغرب منذ عصر النهضة في البحث عن المنظومة التي تجمع بين الإجابة عن أسئلة الإنسان المصيرية: من هو؟ ومن أين جاء؟ وإلى أين يمضي؟ وما الهدف؟ ثم سائر منظومة القيم الحياتية كالحرية والعدالة الاجتماعية، أي: المنظومة التي يسعى إليها الإنسان في كل زمان ومكان، والتي لم تتحقق في نموذجها المثالي إلا في الإسلام. فالإسلام هو الذي يمثل التجسيد الواقعي المتكامل لمطامح جان جاك روسو الفكرية التي أفقدتها رومانسيته القدرة على طرح منظومة لها القدرة على التمثل والتحقق العملي، بعكس ما يتميز به الإسلام من عقلانية وتحرر وعدل، على الرغم من جوهره الإيماني.

والمفارقة أن روسو أكثر الفلاسفة تمردًا على فكر فلاسفة الاستنارة؛ بالرغم من انتمائه إليهم. ولكن مشكلة الغرب أنه لم يبحث عن الإجابة على تلك الأسئلة التي طرحها روسو إلا في نسقه العلماني الذي يتمحور حول الاقتصار على العقل الإنساني وخبراته في إدراك الحقيقة وتصريف شئون الحياة. وبعد مسيرة من التخبط بين مدرسة "المادية الواقعية" التي مثلها هوبز ولوك وهيوم، ومدرسة "المثالية العقلانية" التي مثلها بيركلي وكانط وهيجل، وجد الغرب نفسه في نهاية القرن التاسع عشر يتمزق في طاحونة صراع ذي أبعاد ثلاثة هي المسيحية والرأسمالية والماركسية.

فالإنسان الغربي مثله كمثل كل البشر يبحث عن العدل والطمأنينة التي يمنحها الإيمان إياه. وكانت المسيحية هي الواجهة الوحيدة الموجودة أمامه. لكنه – أي الإنسان الغربي– يصطدم بتناقض المسيحية مع العقل، وافتقادها لروح الحرية والعدالة؛ لما اصطبغت به من كهنوت. وإذا وجد الحرية في الليبرالية الرأسمالية اصطدم بافتقادها للإيمان، وغلبة الروح النيتشوية عليها، تلك الروح التي أحلت النوازع الشريرة في

الإنسان محل الإله، كما أراد نيتشه الذي كان يرى "أن القيم هي ما وضعته إرادة القوة.. طالما أنها هي مبدأ ذاتها ولا مبدأ يصنع لها ذاتها من خارجها".

وإذا صدق الإنسان الغربي ما تبشر به الماركسية من عدل اجتماعي فلم يجد ذلك كافيًا في ذاته ليضحي لأجله بما ينشده من إيمان وحرية.

ويبدو أن نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين كانت تمثل حقًا مرحلة فارقة في تاريخ الفكر الغربي، الأمر الذي دفع المؤرخين إلى الاعتياد على تسميتها بمرحلة الحداثة.

وعلى الرغم من الغموض الذي يكتنف الملامح الأساسية لفكر تلك المرحلة والخلاف الشديد بين المفكرين ومؤرخي الفلسفة والفنون على ما يمكن إدراجه من أفكار وفلسفات إليها؛ فإن السمة الأساسية لفكر الحداثة، هي التمرد على الماضي بما يمثله من رؤى دينية أو فلسفات تأملية. ثم يكون الخلاف بينهما بعد ذلك في تمثلها لفكر الاستنارة أو كونها تمثل تمردا ثائرًا عليه ذاته (وهذه وجهة مؤرخي الفنون بالذات) فإذا كان فكر الاستنارة يمثل تمردًا على الرؤى الدينية؛ فإن الحداثة تمثل –من هذه الوجهة – تمردًا على اليقين العقلاني الذي يمثله فكر الاستنارة، سواء في بعده المادي أو المثالي، بعد أن فقد مصداقيته، كما تمثل سعيًا إلى إنتاج مشروع فلسفي جديد.

وإذا كانت البرلجماتية هي عملية انتقال بارعة من المذهبية الفلسفية إلى التبرير الفلسفي لكل ما هو قائم على أنه هو ما تفرضه الاحتياجات الإنسانية، وعلى أنه الوحيد الذي يتلاءم مع افتراضها محدودية قدراتنا المعرفية؛ فإنها في الوقت نفسه تمثل تعبيرًا حقيقيًا عن النسق الفكري الذي انتهت إليه الحضارة الغربية في أقصى نموها المادي.

والذي يعنيه ذلك أنه إذا كانت البرلجماتية فلسفة تحايل وتكيف مع الواقع المعيش، فإنه من نفس مضمون العجز الفلسفي الكامن في الفكر العلماني في أقصى تطوره الذي انطلقت منه الفلسفة البرلجماتية انطلق اتجاه آخر يزاحم الفكر البرلجماتي؛ هو اتجاه الأفكار ما بعد الحداثية.

ما بعد الحداثة لا تعرف الحقيقة ولا تبحث عنها

وإذا كانت الحداثة قد نأت بنفسها عن الرؤى الدينية والأيديولوجيات التأملية؛ فإن ما بعد الحداثة ترى على حد قول مفكرها البارز جان فرانسوا ليوتار: "إمكانية التآكل

الكامنة في نهج إضفاء المشروعية الآخر، وهو جهاز الانعتاق المنبثق عن التنــوير".
وهذا يعني أن ليوتار رأى أن مهمة فكره الأساسية إنهاء أساطير القواعد العقلية الكلية التي أنتجها عصر التنوير الغربي.

فالموقف ما بعد الحداثي ينطلق من التداعيات الفلسفية لبلوغ النسق العلماني أقصى مراحل تطوره إلى مرحلة العجز عن إدراك الحقائق المطلقة. وهــو فكــر لا ينــزع المشروعية عن الرؤى الدينية والأيدلوجيات التأملية وحسب، بل ينزعها أيضًــا عــن المشروعات الحداثية التي تمردت على الرؤى الدينية والتأملية (أي ينزع القداسة عــن مشروعات التنوير الغربية نفسها). فما بعد الحداثة تحمل من الحداثة الذات المنقســمة المفتتة، لكنها تمحو كل مسافة نقدية منها، فهي ضد الضد؛ حيث يكون ذلــك لشــيء أساسي هو عدم إمكانية المعرفة ومن ثم فهي ضد الاستلاب؛ لأنه لم يعــد ثمــة ذات لتستلب ولا شيء يجري الاستلاب عنه، فالأصالة لم تُرفض بقدر ما نسيت ببساطة.

والاتجاه ما بعد الحداثي يدين بدوره لأفكار نيتشه الذي عادت أفكاره للظهور فيمــا يُسمى ما بعد البنيوية: كالعلاقة بين المعرفة والقوة، ونسبية المعرفة، وموت الإله. بيد أن هذه الأفكار نمت وتطورت من خلال مرورها بمصفاة البنيوية وما بعد الحداثة في مجال الفنون. وللألماني هيدجر تأثيره الكبير أيضًا في الاتجاه التفكيكي الــذي يمثلــه دريدا الذي يعد واحدًا من أبرز فلاسفة ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة.

ويمكن القول بأن الفكرة البنيوية التي تقول إن اللغة تصنع موضوعاتها الخاصة بها قد تطورت إلى نظرية في المعاني "ونقطة البدء في هذه النظرية أن المعنى لا يأتي بأية حال من الأحوال عن العلاقة بشيء خارجي. فليس هناك شيء مطلقًا بإمكاننا البحــث عنه ليضمن لنا المعنى، وليؤكد لنا أننا على حق". ويمكن وضع هذه الفكرة بصــورة أخرى بالقول بأنه لا يوجد من يلعب دور الإله، أي: لا يوجد مدلول متعال. وكون أن المعنى لا يأتي بأية حال من الأحوال من خارج اللغة هو الأمر الــذي يعنــي انتفــاء القصدية وموت المؤلف؛ لأن الاعتراف بوجود المؤلف يمثل قيدًا على تفســير الــنص يتمثل في وجود معنى لا نهائي. والتسليم بوجود معنى نهائي بالنسبة لرولان بــارت، البنيوي، والذي مهد للتفكيك، هو "التسليم بوجود حقيقة أو حقائق مسبقة وثابتة، ومن ثم فإن موت المؤلف – كما يقول بارت – يعني رفض فكرة وجود معنى نهائي أو سري للنص، بل رفض وجود الله ذاته وثالوثه: العقل والعلم والقانون".

الفهرس

الفهرس

كتب المؤلف

ـ جمال البنا والإسلام على الطريقة الأمريكية.
ـ العولمة الليبرالية واستعباد الشعوب.
ـ الإسلام النفعى (طبعة ثانية).
ـ الإسلام الليبرالى (طبعة ثانية).
ـ الإسلام والغرب الأمريكى بين حتمية الصدام وإمكانية الحوار.
ـ حقيقة العلمانية (ج١).
ـ حقيقة العلمانية (ج٢).
ـ تزييف الإسلام وأكذوبة المفكر الإسلامى المستنير.
ـ موقف الإسلام من الحب بين الرجل والمرأة.
ـ كن قويًا بالإيمان (طبعة ثانية).
ـ مواجهة المواجهة.
ـ الصراع حول المادة وجوهر الحياة.
ـ الإسلام والعولمة (طبعة ثانية).
ـ ابن رشد وفيلم المصير.
ـ علمانيون أم ملحدون.
ـ نظرية الفن الإسلامى.
ـ أنت أعطيت البراءة لقاتلينا (شعر).
ـ الرد على بابا الفاتيكان وهجوم الغرب على الرسول e.
ـ دمى على يديك (شعر).
ـ لماذا نقول لا للنموذج التركى والتونسى.
ـ نقد الليبرالية واستعبادها للشعوب.
* تحت الإعداد للطبع:
ـ نظرية إسلامية فى علم النفس.
ـ نقد المذاهب والتيارات المعاصرة.
ـ الضحية المجرمة (ديوان شعر).